

## JAPONICA HUMBOLDTIANA 21 (2019)

### Contents

HEIDI BUCK-ALBULET, Hamburg The Revival of <i>Renga</i> Poetry in Contemporary Japan .....	5
MARUYAMA MASAO Die geistige Umorientierung in der späten Edo-Zeit Sakuma Shōzan als Beispiel Aus dem Japanischen von WOLFGANG SCHAMONI, Heidelberg .....	39
KLAUS KRACHT, KATSUMI TATENO-KRACHT, Berlin <i>Christmas</i> in Japan – Shōwa 20 / A.D. 1945 .....	97
Book Reviews	
PIA SCHMITT, Frankfurt am Main <i>Monsters, Animals, and Other Worlds. A Collection of Short Medieval Japanese Tales</i> Edited by Keller KIMBROUGH and Haruo SHIRANE .....	165
HARALD KLEINSCHMIDT, Tokyo W. Puck BRECHER, <i>Honored and Dishonored Guests</i> <i>Westerners in Wartime Japan</i> .....	193

WOLFGANG SEIFERT, Heidelberg

Raffael RADDATZ, *Patriotismuskurse im gegenwärtigen*

*Japan* ..... 211

Miscellanea

HARTMUT WALRAVENS, Berlin

F. M. Trautz, *Inedita* (1–2) ..... 231

Abbreviations ..... 265

# The Revival of *Renga* Poetry in Contemporary Japan

Heidi Buck-Albulet, Hamburg<sup>1</sup>

*Abstract:* *Renga* 連歌 or ‘linked verse’ is a form of collaborative poetry in which the participants of a circle alternately contribute verses and thus create a poem together. The art has a history that extends over a millennium if we include its earliest forms, but the tradition was abandoned throughout the country in the nineteenth century – with one probable exception. Since the 1980s, however, revival movements have begun to reintroduce and spread the practice again. As a result, *renga* circles are now held again in many parts of Japan. In the course of producing a poem this way, it is also recorded in writing. In addition, clean copies in calligraphic writing are often made after the gatherings, many of which are, like the performances themselves, meant as an offering presented to the deities of shrines and temples in a votive ceremony. While the poetic rules and the structure of the written records follow patterns that go back to the fourteenth century, other pre-modern elements like the high degree of rituality have given way to freer forms of performance. Drawing partly on findings from a research trip to Japan in the summer of 2018,<sup>2</sup> this paper discusses how balancing tradition and innovation on the one hand and specifically promoting and teaching *renga* on the other have been effective in preserving the heritage of *renga* as a cultural technique, including the writing of *renga* manuscripts.

---

1 The research for this article was carried out as part of work conducted by Collaborative Research Centre (Sonderforschungsbereich) 950, ‘Manuscript Cultures in Asia, Africa and Europe’, at the Centre for the Study of Manuscript Cultures (CSMC), Hamburg, and funded by the German Research Foundation (Deutsche Forschungsgemeinschaft, DFG). An earlier version of this paper was read at the 10th Anniversary Kobe University Brussels European Centre Symposium in Brussels in October 2019.

2 During this field trip, many people in Tokyo, Tsukuba, Osaka, Sakai, Yamaguchi, Gujō Hachiman (Gifu) and Yukuhashi (Fukuoka) were very supportive. Although they are too numerous to be named here, I would nevertheless like to express my sincere gratitude to all of them.

生駒山色濃く薫る若葉かな きよの  
*Ikomayama / iro koku ka(w)oru / wakaba kana*<sup>3</sup> Kiyono  
 At Mount Ikoma the scent of young leaves' deep colours Kiyono

雨雲の下飛ぶつばめのこ 令子  
*Amagumo no shita / tobu tsubame no ko* Reiko  
 Swallows' chicks fly beneath the rain clouds Reiko

荒磯海はてなく波は重なりて 昌子  
*Ariso umi / hatenaku nami wa / kasanarite* Masako  
 Waves from afar keep beating the the rough sea's shore Masako

The first three verses of a forty-four-verse *renga* composed at the Hirano branch of Osaka Municipal Library in the summer of 2018.

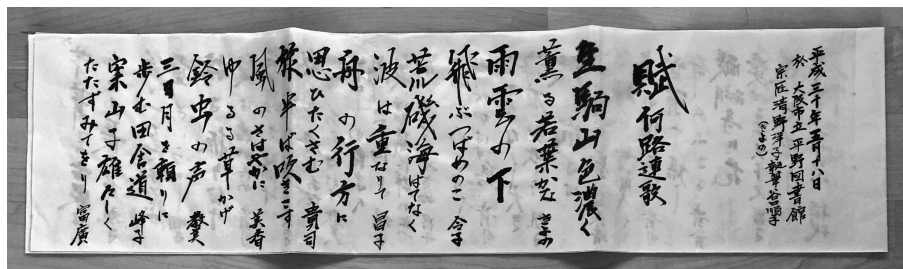


Fig. 1: The *renga* manuscript containing the three verses quoted above. Calligraphy by Taniguchi Junko 谷口順子 (2018), who also acted as the scribe when this *renga* was being composed. The title of the poem is *Fusu nani michi renga* 賦何路連歌 ('Insert-what-path *renga*').<sup>4</sup> Photo: © Buck-Albulet, 2020.

3 In *renga*, historical orthography is used. *Kaoru* ('to scent'), for example, would be written *kaworu* かをる in *kana* but pronounced *kaoru*.

4 The entitling practice in *renga* developed out of a language-game technique called *fushimono* ('include [a required] word'). According to the rules, a word in the first verse (*hokku*) has to correspond with the word following (or preceding) *nani*, or 'what', which has the function of a placeholder. The title may be translated less literally as 'Replace "what" with a word that forms a compound with "path" *renga*'. In the first verse, the word *yama*, or 'mountain', is used, which can be combined with 'path' to form the composite expression 'mountain path'. The *fushimono* technique is a relic from the time when *renga* had more ludic qualities. The practice has actually been reversed for a long time: first of all, the *hokku* is submitted and then the title is determined, like in a riddle where the answer is provided first and then the question has to be found.



## Introduction

One of the basic facts about *renga* poetry and other forms of linked verse<sup>5</sup> – and one of the most underestimated points about it as well – is that it generally<sup>6</sup> arises from group activities.<sup>7</sup> This means that like other literary traditions in Japan, *renga* has always been more than mere poetry. As an ‘art of the place’ (*ba no geinō* 場の芸能) or ‘art of the meeting place’ (*za no geinō* 座の芸能), it brings people together who enjoy the challenge of composing verses in classical Japanese and interacting (*yoriai* 寄合) with other participants in this creative way, not to mention the chain of constantly changing images in the poem that arise from these interactions. The three verses quoted above serve as an example of how two consecutive verses (1 and 2, 2 and 3, etc.) can produce this shift of images in the respective semantic two-verse units. The meaning of each verse is altered, too, depending on whether it is read together with the preceding verse or the following one.

A typical *renga* circle consists of a *renga* master (*sōshō* 宗匠), who supervises and guides the procedure, a scribe (*shuhitsu* 執筆), who assists the *sōshō* and makes the official record of the poem, and the group (*renjū* 連衆), i.e. the other participants. As is indicated by this role allocation, the poem is recorded in writing as it arises through the interaction of the participants. In the medieval *renga*, the scribe was the only one to sit at a low table (*bundai* 文台) and record the poem as it was created using a brush, ink and ‘renga paper’ (*renga kaishi* 連歌懷紙).<sup>8</sup> By contrast, as will be explained shortly, in contemporary *renga* circles, every member takes notes, and modern writing utensils have replaced brush and ink (with a few exceptions). The calligraphy in the *kaishi* depicted in fig. 1, following the traditional form of a medieval manuscript, was written after the *renga* session.

5 Variants of linked poetry are the pre-modern *wakan rengu* 和漢聯句, a form in which verses in classical Japanese alternate with verses in Chinese, *haikai no renga* 俳諧の連歌, a form that allows a broader range of vocabulary and themes, and *renku* 連句, the modern form of *haikai no renga*. For more on *rengu*, see XIE 2016 and 2017. *Waka* poetry, from which *renga* evolved, was often composed at ritual social gatherings.

6 Solitary *renga*, which are known as *dokugin*, are also possible. In the past, they were mainly created for practice or as votive gifts.

7 One of the rare examples of an academic paper in a Western language focusing on performative aspects of *renga* is HORTON 1993. See also EBERSOLE 1983.

8 *Kaishi* literally means ‘chest paper’ because it was kept in the chest of one’s clothing. Initially, the term referred to sheets of paper that were used for various purposes; in *waka* poetry, for example, it was used for recording and presenting or dedicating *waka* poems and it also referred to the paper on which the *waka* was written.

A *renga* performance contains elements of a ritual and a game or play.<sup>9</sup> Parts of it are competitive in that members of the group may each submit a verse to follow the current one, and the best proposal is jointly chosen by the master and the scribe.

The metric structure of a *renga* is formed by the alternation of longer verses (*chōku* 長句) of 17 or 5-7-5 syllables or morae and shorter verses (*tanku* 短句) of 14 or 7-7 morae. One *chōku* and one *tanku* would yield a *waka*,<sup>10</sup> the most traditional genre of Japanese poetry, from which *renga* evolved as a short *renga* or *tanrenga* 短連歌. The most common form of *renga* in the medieval era was the one-hundred-verse form or *hyakuin* 百韻 (i.e. fifty units each consisting of a *chōku* and a *tanku*), but there were also *renga* with thirty-six (*kasen* 歌仙), forty-four (*yoyoshi* 四吉), fifty (or ‘half of one hundred’, *han hyakuin* 判百韻), one thousand (*senku* 千句) and even ten-thousand (*manku* 万句) verses.

A genre of poetry and a performance of a literary art, *renga* is based on a set of poetic rules (*shikimoku* 式目) concerning the motifs and themes that are to be used in the verses. These rules specify how often a certain expression or the thing or matter represented by it may appear in a single poem, session or page, and they define the number of verses by which two expressions belonging to the same category have to be separated, how long a certain subject can be continued in consecutive verses, and various other points.<sup>11</sup>

The pre-modern *renga* was based on the language of court poetry. Contemporary *renga* is not composed in modern Japanese, but in classical – or rather what might be called neo-classical – Japanese. This includes the use of pre-modern forms of inflexion (e.g. *afururu* instead of modern *afureru*, meaning ‘to overflow’) as well as historical orthography (たまづさ instead of modern たまづさ for *tamazusa* or ‘love letter’, ‘precious letter’) and the exclusion of Sino-Japanese words (modern *gaikoku* 外国 or ‘foreign country’, for example, would be read as *totsukuni*), colloquial speech, and loanwords in other languages, which would be written in *katakana*. These rules are not always followed consistently, however. As will be explained below, there are different rules on the inner part of the *renga* as well, but despite

<sup>9</sup> See EBERSOLE 1983 and BUCK-ALBULET 2021 (forthcoming) on the ritual elements in pre-modern *renga*.

<sup>10</sup> The modern form of the 31-mora poem is called *tanka*.

<sup>11</sup> See below for more details. Also see HIROKI 2006: 46. For a description of the poetic rules in the medieval era, see CARTER 1983.

this great complexity regarding the form of *renga*, the poetic ideal of the language to be used in *renga* is actually one of elegance (*fūga* 風雅), as in traditional court poetry.<sup>12</sup>

In 1983, Steven Carter published a paper entitled ‘Rules, rules, and more rules’. Although he only deals with the poetic rules (*shikimoku* 式目) in the medieval era in this article, the wording of the title aptly describes a central feature of the art in general, namely its being permeated by rules and guidelines in every aspect, extending – in the case of the pre-modern *renga* – to rules on performance (*sahō* 作法) and a detailed description of how the scribe should act (for example, how to handle one’s desk (*bundai sabaki* 文台捌き), rules about how to do the inscription on the *kaishi* (*kaishi kakiyō* 懷紙書様) as well as rules on ‘ritual decency’<sup>13</sup> that apply to every member of the circle. Poetic rules are important in contemporary *renga*, too, of course, but rules on ritual decency demanding concern and considerateness (*omoi-yari*) towards each other from the participants are by no means obsolete. The primer *Minna de yomō renga* みんなで詠もう連歌 (‘Let us compose *renga* altogether’)<sup>14</sup> lists thirteen rules that say the participants should not be late, for example, and not talk loudly while others are thinking. They also describe behaviour that is undesirable, like beginners sitting next to the *sōshō* and the scribe.<sup>15</sup> On the other hand, in 2018 when some *renga* masters told me ‘there are no rules’, what they meant was that the strict rules on the performance of medieval and early-modern *renga* sessions do not apply to contemporary *renga* in general, but are simply a matter of convention in local circles. As in other ‘arts of the place’ and other kinds of gatherings, however, *renga* performances still follow certain traditional conventions. Those that extend to rules of composition may also be set by these local circles. The ‘procedure [to be followed]’ (*shidai* 次第) for an Imai<sup>16</sup> *hyakuin* in Yuku-

12 DAI JÜKYÜKAI KOKUMIN BUNKASAI YUKUHASHI SHI RENGAKU KIKAKU IINKAI 2003: 59.

13 Cf. the German expression ‘ritueller Anstand’, a term coined by KRACHT in 1998. A more detailed discussion of rules of conduct also drawing on Kracht’s findings is given in Buck-Albulet 2021 (forthcoming). For further information on this subject, see KINSKI 2013 (specialising in table manners) and RÜTTERMANN 2011 (specialising in the etiquette of letter-writing). A good description of the connection between *renga* and ritual decency can be found in HIROKI 2006: 191–284 with details of rules of conduct (*sahō* 作法).

14 See below.

15 YUKUHASHI SHI BUNKA ISAN KASSEIKA JIKKŌ IINKAI 2014: 16–17.

16 The area in the city of Yukuhashi (Fukuoka prefecture) where Susa Jinja Shrine is located.

hashi, for example, has rules that decide where *haikai* or *renku* vocabulary (*haigon* 俳言) may be used in the poem or how the verses are to be submitted vocally.<sup>17</sup>

### The history of *renga*

The beginnings of Japanese linked poetry can be traced back to the Heian period (794–1185). *Tanrenga* or ‘short renga’ was practiced initially, which only consists of two verses. The emergence of ‘long renga’ (*chōrenga*) can be dated to the twelfth century. The genre developed considerably over time, adopting various forms and styles<sup>18</sup> according to the poetry’s content, length, the occasion, motive or purpose, or the place and social setting while retaining its basic structure once it was established. In the beginning, *renga* was more like a parlour game, but took shape as an art from the thirteenth century onwards.<sup>19</sup> The first ‘specialists’ or *rengashi* 連歌師 (*renga* masters)<sup>20</sup> appeared on the stage of history as early as the middle of that century.

17 SUSU JINJA RENGU NO KAI 1997: 8.

18 On the development of *renga* from a parlour game to a serious art, see NAUMANN 1967, MINER 1979, TSURUSAKI 2000: 32–58 and CARTER 2016, among others. The different kinds of *renga* are covered especially well in FUKUI 1930: 262–80. A brief taxonomy can also be found in BUCK-ALBULET 2021 (forthcoming). On *tanrenga* (‘short *renga*’) as an early form, see SHIMAZU 1961, among others.

19 According to Shimazu Tadao in KOKUMIN BUNKASAI YUKUHASHI SHI RENGU KIKAKU IINKAI 2005: 26, Konishi Jin’ichi distinguished three peaks in the history of *renga*, corresponding to the eras of the famous *renga* masters Nijō Yoshimoto 二条良基 (1320–88), Iio Sōgi 飯尾 宗祇 (1421–1502) and Satomura Jōha 里村紹巴 (1525–1602). Ikeda Tomizō refers to classifications by Kaneko Kinjirō, Ichiji Tetsuo 伊地知鉄男 and Shimazu Tadao: Kaneko distinguishes an ‘era of rise’ (*bokkō jidai* 勃興時代) from 1087 to 1221, an ‘era of growth’ (*seiiku jidai* 生育時代) from 1221 to 1334, an ‘era of establishment’ (*kakuritsu jidai* 確立時代) from 1334 to 1467, and the ‘golden era’ (*kyokusei jidai* 極盛時代) from 1467 to 1601. Ichiji Tetsuo distinguished seven phases from the eleventh to the fifteenth century, ending with Sōgi. Shimazu Tadao’s classification is based on the structure of the *renga* and the appearance of the eminent masters and distinguishes the four following phases: 1) the development and emergence of the short *renga* or *tanrenga* (the time of Minamoto no Toshiyori), the so-called ‘prehistory’, 2) the emergence of the *renga* in the Nanboku period, the time of Gusai 救済 (1284–1378), 3) the accomplishment of Sōgi’s *renga* literature (phases 2 and 3 correspond to the collections *Tsukuba shū* 菟玖波集, ‘Tsukuba Anthology’ and *Shinsen Tsukuba shū* 新撰菟玖波集, ‘Newly Selected Tsukuba Anthology’) and 4) the transition from *renga* to *haikai*, the era of Jōha, the ‘post-history’. See IKEDA 1976: 69.

20 See OKUDA 2017, TSURUSAKI 2010 and WATANUKI 2014.

*Renga* was practised at all levels of society: from the courts of the emperors to the common people. The local lords of the medieval warrior society were particularly fond of it. In fact, many professional *renga* masters enjoyed their patronage.<sup>21</sup>

In the course of the sixteenth century, the art gradually passed its zenith; the rules became overly complicated and the possibilities of expression depleted. At the same time, as an additional challenge, a variant form of *renga* called ‘humorous’ or ‘non-orthodox’ *haikai no renga* 俳諧連歌 developed out of classical *renga* and became an independent art.<sup>22</sup> *Haikai* expanded what was expressible to colloquial speech and more prosaic and mundane themes, which made it gain widespread popularity.

Despite all the prophecies of doom and the challenging nature of *haikai*, the practice of classical *renga* continued throughout the Edo period, however. It was not only practised at the court of the Shōgun as *Edojō renga* 江戸城連歌 (‘*Renga* in the Castle of Edo’), also called *Ryūei renga* 柳営連歌 (lit. ‘Willow camp *renga*’),<sup>23</sup> but at the residences of the lords who lived in the feudal domains. Most of all, though, it was practised at temples and shrines as votive poetry, called *hōnō renga* 奉納連歌 or *hōraku renga* 法楽連歌 in Japanese. Since linked poetry intended as a votive gift has been extremely underestimated in research so far, some explanatory remarks seem to be appropriate at this point.

As will be explained elsewhere in more detail, the idea that poetry can be an appropriate votive offering to the deities developed from the model of Buddhist votive practices such as copying and reciting sutras and donating

---

21 See CARTER 1993.

22 One indication of the official establishment of *haikai* as a recognised art is the compilation of the first independent representative *haikai* collection, *Shinsen inu Tsukubashū* (‘Newly Selected Mongrel Tsukuba Collection’), the first phase of which was undertaken in 1524. An early predecessor, the *Chikuba kyōgin shū* 竹馬狂吟集 (lit. ‘Collection of Bamboo Horse Mad Poems’), was compiled as early as 1499. The first semi-official *renga* collection, *Tsukuba shū*, compiled in 1356, had a chapter (19) devoted to ‘miscellaneous-style *renga*’, including *haikai* verses. The tradition of ‘comic’ poetry can be traced back to the Heian period (784–1185), when *haikaika* or humorous poems were a counterpart to the serious *waka*. See Shirane 2015: 403. For a history of *haikai no renga*, see *ibid.*: 403–23.

23 *Ryūei* is a kind of synonym for ‘*bakufu*’. The *renga* was conducted every year in the first month at the inner citadel of Edo Castle, which is why it was also called *Ryūei renga hajime* 柳営連歌始め (‘Willow camp *renga* beginning’). The practice began with the *Muromachi bakufu*. See TSURUSAKI 2005: 89 and HIROKI 2017: 161.

copies to temples. Likewise, in cults associated with Shintō,<sup>24</sup> performative arts had long been practised to honour and entertain the deities and to pacify spirits. As the Kami were considered ‘traces’ (*suijaku* 垂迹) of the ‘ground’ (*honji* 本地) of Buddhist deities, sutra offerings came to be made to the Kami as well, and later *waka* were also thought of as an appropriate gift, following the model of sutra recitation and copying. Subsequently, *renga* poems were composed for reasons of prayer (*kitō renga* 祈祷連歌), in memory of a deceased person (*tsuizen renga* 追善連歌) or following a revelation in a dream (*musō renga* 夢想連歌).<sup>25</sup> Many votive *renga* were held on a regular basis, either monthly (*tsukinami renga*) or as an annual event. What distinguishes votive *renga* from ‘normal’ linked verse apart from the purpose for which it is made? First of all, the members of the circle may be different, possibly including priests from the shrine whose deities are the recipients of the votive gift. Second, the venue for the gathering is often a building belonging to a temple or shrine. Third, there are some differences in the text itself, such as the *hokku* (first verse), which has some religious or auspicious content. And fourth, paratexts in the right-hand margin of the first sheet recto of a *renga kaishi* or at the beginning of the text in the printed edition such as the date and place (*hashizukuri* 端作), title or subtitle may indicate the votive purpose. The main difference, however, is that the poetry session is followed by a votive ceremony conducted at a temple or shrine, in which the poem is recited (*rōei* 朗詠) or the verses of the first sheet recto before the deities and a calligraphic copy of the poem is donated to the shrine or temple and the deities respectively.<sup>26</sup>

This embedding of *renga* in the culture of rituals and *hōraku* offerings was certainly an important reason why classical linked verse survived until well into the nineteenth century at many shrines even when the art was long past its best.

---

24 See BREEN / TEEUWEN 2010 for a discussion of the term ‘Shintō’.

25 For more on dream revelations in medieval Japanese literature, see QUENZER 2000.

26 The recitation is not necessarily done using a clean copy; it can also be done using a printed version or the notes of the *sōshō* or the scribe. Where the votive ceremony takes place immediately after the poetry session, for example, as was the case with the recitation of the *hōnō renga* at Imahachimangū 今八幡宮 in Yamaguchi in July 2018, a clean copy may not be available yet and the manuscript will only be donated some time after the recitation.

In general, it may be said that the dynamics of change, i.e. people's willingness to switch to *haikai no renga* or to abandon linked poetry altogether, was different in each province of Japan.<sup>27</sup>

Things changed, however, after the so-called 'opening' of Japan by Western powers in the middle of the nineteenth century, the collapse of the Tokugawa *bakufu*, and the Meiji restoration, resulting in profound restructuring of the political system and Japanese society. Moreover, with the introduction of Western knowledge and thought, traditional Japanese aesthetic values also came to be challenged, as was expressed in Masaoka Shiki's (1867–1902) famous saying 'Hokku [= haiku] is literature, renga and haikai are not' (*Hokku wa bungaku nari, renpai wa bungaku ni arazu* 発句は文学なり、連俳は文学に非ず).<sup>28</sup> The separation of Shintō and Buddhism (*shinbutsu bunri*) after the Meiji restoration seems to have affected the *hōraku renga* as well.<sup>29</sup>

*Renga* was gradually abandoned now, even at the shrines, although some of them held on to the tradition longer than others, like Dazaifu Tenmangū in Kyūshū and probably circles on Sado Island in Niigata prefecture.<sup>30</sup> But in general, fewer and fewer people were able to perform *renga* as time went on. One of the few remaining practitioners was Yamada Yoshio (1875–1958), who is mainly known to scholars as an eminent linguist. A son of one of the last *renga* masters, Yamada Masao 山田方雄 (?1832–1918), he conducted sessions for practicing in Sendai and Ise, the outcomes of which were published as *Renga aoba shū* ('Renga green leaves collection') in 1941.<sup>31</sup>

By the late 1930s at the latest, however, the tradition of *hōraku renga* was practically extinct all over the country, the only exception being a small parish in the city of Yukuhashi in Fukuoka prefecture (Kyūshū), centring around Imaizu Susa Jinja Shrine 今井津須佐神社 and Jōkiji Temple 浄喜寺.

---

27 See OZAKI 2013a.

28 In *Bashō zatsudan* 芭蕉雑談 ('Various talks about Bashō'). See YUKUHASHI SHI BUNKA ISAN KASSEIKA JIKKŌ IINKAI 2014: 43. *Renpai* could also mean *haikai no renga*.

29 DAI JŪKYŪKAI KOKUMIN BUNKASAI YUKUHASHI SHI Renga KIKAKU IINKAI 2003: 152.

30 <http://blog.livedoor.jp/challengersglory1/archives/51317733.html> (viewed on 26/2/2020).

31 See MOROZUMI in KOKUMIN BUNKASAI YUKUHASHI SHI Renga KIKAKU IINKAI 2005: 52; Konishi Jin'ichi practised *renga* with Yamada (see Brazell's and Cook's introduction to KONISHI 1975, 30), and Hamachiyo Kiyoshi (1924–2000), who was a speaker at the 1981 conference, was also one of Yamada's disciples. See KOKUMIN BUNKASAI YUKUHASHI SHI Renga KIKAKU IINKAI 2005: 84.

This parish has kept up the tradition of *hōraku renga* for nearly 500 years, beginning in 1530 and continuing it to the present day.<sup>32</sup>

As for the question of why *hōraku renga* can only look back on an unbroken history in Yukuhashi, there are several reasons for this. First of all, in Yukuhashi, *renga* has been incorporated into the Gion festival,<sup>33</sup> which is presently celebrated each summer in July, a festival that includes floats just like the Gion festival in Kyōto, which is better known.<sup>34</sup> During *Gion matsuri* in Yukuhashi these days, two *yoyoshi* are composed over four sessions (twenty-two verses in each one). The first half of the first *yoyoshi* is the *kane oroshi* 鉦おろし (‘gong-beating’) *renga* performed at Kumano Shrine,<sup>35</sup> and the second half is added to it some days later as a *shatō renga* 社頭連歌 on the ‘front veranda’ [before the main hall of worship] (*shatō*) of Imaizu Susa Jinja. The first part of the second *yoyoshi*, the *shajō renga*, is conducted in Jōkiji Temple,<sup>36</sup> and the second part is added as the actual *shajō renga* 車上連歌 or ‘*renga* on the festival float’ several days later. This unique kind of *renga*, for which the *sōshō* and the scribe sit on a festival float while the *renjū* (group) sits on benches and small stools or stands on

32 1530 (Kyōroku 享禄 3) is usually stated as the date when the votive *renga* was included in the Gion festival at Susa Jinja; IMAI GION Renga no Kai 2011: 170. The date is according to Dazai Kannai Shi 太宰管内志 (‘Records About the Administrative District of Dazai [Kyūshū with Iki and Tsushima]’), published by the Kokugaku scholar Itō Tsunenari 伊藤常足 (1775–1858) in 1841. See IKEDA 1961: 17. According to Ikeda (ibid. 18), there were occasionally years in which the *hōno renga* could not be practiced. However, this did not lead to a break in tradition.

33 The Gion festival is celebrated in urban communities in Japan where Susano’o is worshipped, the most well-known festival being the one in Kyōto. Susano’o is identified with Gozu Tennō (the ‘ox-head heavenly king’, a deity that is worshipped to prevent diseases and epidemics). Gozu Tennō is also called Gion Sama (as he was initially the protector deity of Jetavana Park near Shravasti (in what is now Uttar Pradesh) in India. Gion festivals were first mentioned in the ninth century and were celebrated in what is now the city of Yukuhashi 行橋市 from the Kamakura period onwards, being one of the ‘three festivals of [the province of] Buzen’, together with the Gion of two nearby cities, Kokura and Nakatsu. See YUKUHASHI SHI REKISHI SHIRYŌKAN 2004.

34 In 2016, thirty-three festivals in Japan that included floats were designated part of the country’s ‘intangible cultural heritage’, or ‘ICH’, by UNESCO. The Yukuhashi Imai Gion festival was among them. See <https://ich.unesco.org/en/RL/yama-hoko-yatai-float-festivals-in-japan-01059> (viewed on 20/11/2019).

35 This first part of the *yoyoshi* is also called *Hokku sadame narabi ni ichijun* or ‘Deciding the *hokku* and [conducting] the first round’. See DAI JŪKYŪKAI KOKUMIN BUNKASAI YUKUHASHI SHI Renga Kikaku Iinkai 2003: 152.

36 This first part of the second *yoyoshi* is also called *Hokku sadame narabi ni ichijun* (‘Deciding the *hokku* and the first round’).



the ground, can only be seen in Yukuhashi. It is also a special kind of *kasagi renga* 笠着連歌, which means basically anybody passing by and ‘wearing a straw hat’ (*kasagi*) is allowed to participate. As a side note, women are not allowed to enter the place where the first two of the four sessions are held as long as they are taking place. This may be for reasons of tradition, but I was allowed to watch the performance from outside. When the third and fourth session were due to take place, however, I was not only allowed to enter the venue, but I was expected to participate and contribute verses myself.

Second, another key reason for the persistence of *hōraku renga* in Yukuhashi was that it was the responsibility of the shrine parishioners (*ujiko*) associated with Imaizu Susa Jinja Shrine and Jōkiji Temple, as the former head of Imaizu Susa Jinja, Takatsuji Yasuchika 高辻安親 (1933–2004), once pointed out. While Takatsuji claimed other shrines performed the *renga* with the shrine priests in the centre, in Yukuhashi the role of local families – especially the Fukushima and the Murakami family – was quite strong and the duty of performing *renga* was passed on as a family heritage, while the shrine itself had a rather passive role.<sup>37</sup> I believe family tradition is an important point.

Third, as Kuroiwa (2016) has shown, while the *renga* was being abandoned in all the other shrines, Yukuhashi was lucky enough to have some excellent *renga* masters, including descendants of the eminent Satomura lineage,<sup>38</sup> who still continued to attract people eager to become their disciples. Satomura Genseki 玄碩 (?1760/62–1821), the adopted son of Satomura Gensen 里村玄川 (?–1818), lived in Yukuhashi for the last eight years of his life and is also buried there.<sup>39</sup> After WW II, *renga* was continued by Fukushima Nintarō 福島任太郎 (?1906–1976) and Katayama Toyotoshi 片山豊敏, who also compiled a new abridged rule book.<sup>40</sup>

37 DAI JŪKYŪKAI KOKUMIN BUNKASAI YUKUHASHI SHI RENGAKU KIKAKU IINKAI (2003): 155–59.

38 The ancestor of the Satomura family was Satomura Shōkyū 里村昌休 (1510–52). His disciple and heir to the house was Satomura Jōha 里村紹巴 (1525–1602).

39 At the beginning of the Meiji period (1868–1912), the then *renga* master at Susa Shrine, Shigemura Yoshihiro 重村榮寛 (1783–1861), was a leading disciple of Satomura Gensen. Moreover, a member of the Murakami family was a relative of Gensen; see KUROIWA 2016:16. For information on Shigemura, I am indebted to Inoue Yukiko.

40 YUKUHASHI SHI REKISHI SHIRYŌKAN 2004: 10. I could not get any birth-and-death dates for Katayama, but it is said that in the twenties of the Shōwa period, i.e. the late forties or the early fifties of the twentieth century, he went to Kyōto to consult Fukui Kyūzō; see KOKUMIN BUNKASAI YUKUHASHI SHI RENGAKU KIKAKU IINKAI 国民文化祭行橋市連歌企画委員会 2005: 211.

However, when Yukuhashi became the last place in Japan where classical *renga* was still being practised, the remaining practitioners found the situation unacceptable, as will be explained below.

### An excursus: three types of *renga* manuscripts

Manuscripts serving as carriers of linked poetry have hardly been addressed in research so far.<sup>41</sup> They are, however, an integral part of the ritual procedure in which such poems arise (which is hardly ever discussed either). Any discussion of constants and changes in the tradition of *renga* needs to include written artefacts for this reason.

Three types of paper manuscripts<sup>42</sup> can be distinguished in contemporary *renga* poetry: traditional *renga kaishi*, paper strips (*tanzaku* 短冊), and a standardised two-page form for contemporary *renga* that will be described below. One might add the hanging scrolls (*kakejiku* 掛け軸) displayed in the *renga* rooms as well showing portraits or names, a fourth kind of manuscript relevant to linked poetry circles, but I will not discuss these here as they are not directly involved in the production of *renga* poems.<sup>43</sup>

In medieval and early-modern *renga* sessions, the emerging poem was recorded on *renga kaishi* 連歌懷紙 or ‘linked poetry paper’ by the scribe, who was the only one to make any records. While the term *renga kaishi* can refer to the sheets of Japanese paper<sup>44</sup> used for recording poems created at *renga* sessions (that is, it denotes the material carrier of the text, sized about 36 × 52 cm),<sup>45</sup> it also refers to the traditional *renga* paper with the verses inscribed on it, that is, the manuscripts.<sup>46</sup> Moreover, *kaishi* is also used as a codicological term denoting the bundle of *origami* on which the *renga* is

41 See KONISHI 1975, HORTON 1993 and BUCK-ALBULET 2021 (forthcoming) for papers in English; for descriptions of *renga* paper in Japanese, see YAMADA 1937, HIROKI 2008 and 2018, KOYAMA 2014, ISHIKAWA 2000 and OZAKI 2013b. Many other papers in Japanese discuss individual artefacts.

42 Digital ‘manuscripts’ are mentioned below.

43 For a discussion of *kakejiku*, see WATANUKI 2012. I will not deal with wrapping paper and boxes with inscription either.

44 For a short description of certain kinds of paper and the layout of the manuscripts, see BUCK-ALBULET 2021.

45 HIROKI 2015: 90.

46 The term is used this way by many researchers, such as IWASHITA 1993 and 1981 and ISHIKAWA 2000. Also see HIROKI 2010: 64.

written, which is bound together with paper thread, as opposed to scrolls (*maki* 巻, *kanzubon* 卷子本) and booklets (*sasshi* 冊子).

Sheets of *renga* paper were folded lengthwise into two parts (*futatsuori*). A folded sheet or ‘fold’ (*ori* 折) thus has two pages that are used to write on, a recto (*omote* 表 or shortened: *o* ヲ) and a verso (*ura* 裏 or, shortened: *u* ウ). The size of the folded sheet was approx. 18 × 52 cm. The inner part of this ‘folded paper’ (*origami*) was not used.<sup>47</sup>

When writing on the *kaishi*, the fold was put on the lower side. One verse was distributed over two lines with the name of the author written beneath the second line. Thus, when unfolded, the writing on each side would be turned upside down.

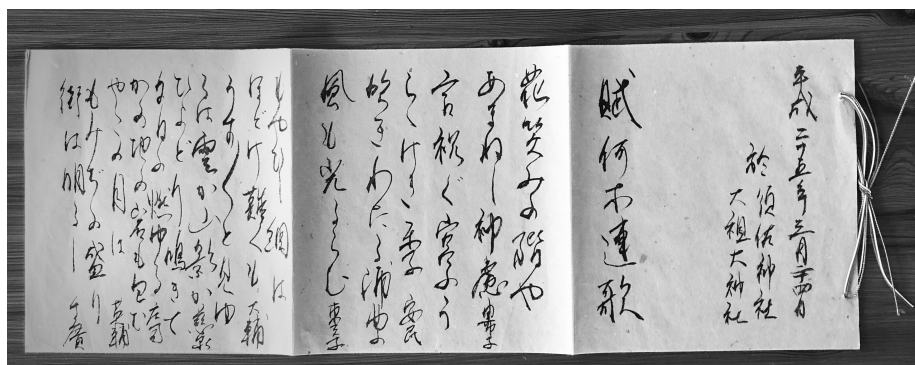


Fig. 2: First sheet recto of a *kaishi* containing the verses of a ‘renga beneath the cherry tree’ (*hana no moto renga* 花の下連歌) written, folded and tied with thread in the traditional style. Calligraphy: Inoue Yukiko 井上由希子 (2015). Photo: © Buck-Albulet, 2020.

In the case of a *hyakuin*, four folded sheets or *ori* were used, yielding eight pages.<sup>48</sup> This form of ‘four origami sheets’ (*origami yonmai*) has probably been in use ever since the thirteenth century.<sup>49</sup> The number of

47 There are, however cases in which the inner part of used *renga kaishi* has been used to write other texts on the paper. These are called *ura monjo* 裏文書 or ‘documents on the verso’.

48 The earliest mention of a *hyakuin* dates back to 1200 and is to be found in the *Meigetsuki* (‘Record of the Clear Moon’), the diary of Fujiwara Teika (1162–1241). However, the distribution of stanzas was not formalised at that point as described above. See HIROKI 2015: 96.

49 The use of *origami* for *renga* is also mentioned in the *Meigetsuki*, Fujiwara Teika’s diary; it is in an entry dating to 1206. HIROKI 2015: 96.

verses for each page became standardised<sup>50</sup> to the effect that the recto page of the first ‘fold’ (*hatsuori* 初折り) and the verso side of the last ‘fold’ (*nagori no ori* 名残の折) each had eight verses, while all the other pages had fourteen.

The distribution of verses was as follows:<sup>51</sup>

Sheet or ‘fold’ ( <i>ori</i> )	Japanese name		No. of verses
1	<i>shoori, hatsuori</i> 初折 <i>or ichi no ori</i> 一の折	recto ( <i>omote</i> 表)	8
		verso ( <i>ura</i> 裏)	14
2	<i>ni no ori</i> 二の折	recto ( <i>omote</i> 表)	14
		verso ( <i>ura</i> 裏)	14
3	<i>san no ori</i> 三の折	recto ( <i>omote</i> 表)	14
		verso ( <i>ura</i> 裏)	14
4	<i>nagori no ori</i> 名残の折	recto ( <i>omote</i> 表)	14
		verso ( <i>ura</i> 裏)	8

Table 1: The structure of a *hyakuin renga* manuscript

Nearly all the other forms of *renga* are based on this scheme – from the forty-four-verse form (*yoyoshi*) to the one-thousand-verse poem. Only the thirty-six-verse form or *kasen* is different, distributing the verses in a 6-12-12-6 scheme. The fifty-verse form has an 8-12-12-12-6 structure and needs three sheets of paper.<sup>52</sup>

Once this structure was established, it began to influence some of the poetic rules. For example, rules like *ori o kirau* 折を嫌う (‘avoiding the [same] fold’) or *men o kirau* 面を嫌う (‘avoiding the [same] page’) de-

50 HIROKI 2010: 64.

51 YAMADA 1937: 2–3.

52 SHIMAZU 2017: 13–14.

manded that certain topics may not appear on the same sheet or the same page and thus were specific forms of the restrictions mentioned above.<sup>53</sup>

When exactly the practice of recording *renga* poems ceased to be the exclusive right of the scribe is not entirely clear and calls for further research.<sup>54</sup> In contemporary *renga*, every member takes notes, including the *sōshō* and scribe, using a form sheet that will be described shortly. It is rare for a scribe in contemporary Japan to write a traditional *kaishi* during the session, but in the summer of 2018, I saw Takatsuji Yasutami 高土安民 taking notes on a form sheet at Kumano Shrine in Yukuhashi, writing in a traditional style at the same time. The paper he used was not traditional *kaishi* format, however, but a continuous sheet of paper.

In the case of a *hōraku renga*, a calligrapher or a skilled group member may be commissioned to write a clean copy in the traditional style on a traditional *kaishi*.<sup>55</sup> Some members also might make clean copies in the traditional style for themselves.

Another type of manuscript is called *tanzaku*. This term refers to individual strips of paper about  $6-7.5 \times 36$  cm<sup>56</sup> in size such as those that were used for recording *waka* poems. These have come to be used in modern *renga* because – contrary to the medieval precedent – in most contemporary circles, verses are submitted by members in written form. The participants write their verses on *tanzaku* and hand them over to the *sōshō* and the scribe, who then discuss them and decide which contributions should be included in the poem. *Tanzaku* are also used for displaying the chosen verses on a wall or whiteboard during the session, and smaller *tanzaku* (often cut from ‘recycled’ paper) are also used for making drafts and notes. By contrast, in the *renga* circles of Imaizu Susa Jinja and Jōkichi Temple in Yukuhashi, verses are still submitted orally, but even there the participants make use of the standard form sheet to record their poem and use *tanzaku* to make drafts of the verses they intend to submit. Moreover, on solemn occasions, verses may also be written on *tanzaku* made from precious paper.

---

53 MITSUTA 1993: 147–48.

54 For a short summary of the state of the art, see BUCK-ALBULET 2021 (forthcoming).

55 The poem created at the Yamaguchi session that I witnessed in July 2018 was written by the calligrapher Suyama Fumiko 陶山英美子. The calligraphy of the *renga* in Gujō Hachiman in August 2018 was written by Yamada Hakuyō 山田白陽.

56 Some of the *tanzaku* that I brought back from Japan have exactly this size, but there are also smaller ones  $21 \times 5$  cm and  $4.2 \times 27$  cm in size, for example; these are called *kotanzaku*, i.e. ‘small *tanzaku*’.

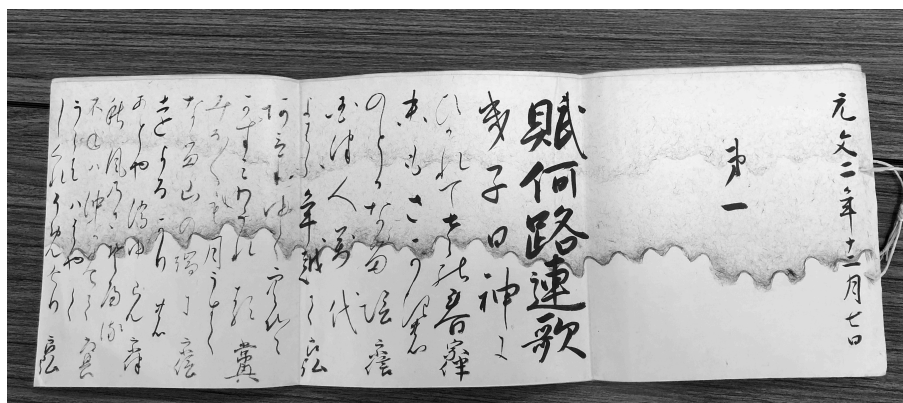


Fig. 3: First recto page of a pre-modern *renga* manuscript. Courtesy of Kumata Shrine, Osaka. Photo: © Buck-Albulet, 2018. The manuscript is dated to the 12th month of Genbun 元文2 (1737) and has the title *Fusu nani michi renga* 賦何路連歌 (lit. 'Insert-what-path *renga*'). A 'number one' (*dai ichi*) is written in the blank space between the date and the title, which suggests that this *renga* is actually part of a thousand-verse *renga* (*senku*).

In present-day *renga*, not only the scribe, but every member of the group makes a record of the poem as the verses get contributed. This goes for the *hōraku renga* in Yukuhashi as well. The third type of manuscript – the two page form – is used for this purpose. The form was developed by Mitsuta Kazunobu to facilitate the process of composing. It is also called *renga kaishi*<sup>57</sup> and it displays the structure of the traditional *kaishi* or the structure of the poem exactly in tabular form. Fig. 4 shows a detail of the first page representing the first sheet recto of a *yoyoshi kaishi*. The first line is for counting the verses, while the second line indicates the special place that is reserved for verses mentioning the moon and cherry blossom. The respective season is entered in the third line as the composing process proceeds. The fourth line is for inscribing the verses. The lower part contains a chart where the poetic subject of each verse can be marked, which helps one to see which subject is allowed to be used for the next link. The last line is for recording the name of the poet. Fig. 5 shows a detail of the second page representing the second sheet recto of a *yoyoshi kaishi*. The table on the left is for the tally (*kuage* 句上), i.e. to count the number of verses each participant produced. *Kuage* is reminiscent of the former ludic character of *renga*.

57 See KUROIWA 2016: 204.

## The revival movement

The last remaining community in Yukuhashi practising votive linked poetry triggered a revival movement in the 1980s. The merit for this step is largely due to Takatsuji Yasuchika 高辻安親 (1933–2004), the priest of Imaizu Susa Jinja at the time.<sup>58</sup> He realised that the linked poetry of Imaizu Susa Jinja probably could not be maintained if the number of people capable of composing *renga* remained limited to such a small circle. He then started to contact experts with considerable passive knowledge about linked poetry, namely the literary scholars researching and teaching the history of *renga* at universities.<sup>59</sup> At the time, some of them had never actually written any linked poetry themselves.<sup>60</sup>

Two symposia held in Yukuhashi in 1981 and 2004 became milestones in the history of this revival movement. The first symposium, held on 22–23 November 1981, was to be conducive for a reorientation and repositioning of the art. Besides Priest Takatsuji, the speakers were all distinguished researchers in literary history: Hamachiyo Kiyoshi 浜千代清, Tanamachi Tomoya 棚町知弥, Shimazu Tadao 島津忠夫, Usuda Jingorō 臼田甚五郎 and Kaneko Kinjirō 金子金次郎. The main topic of the 1981 symposium was how it would be possible to maintain or revive the art and how it could be promoted and spread again. Interestingly, one big issue at the symposium was how to distinguish *renga* from *haikai* or *renku*,<sup>61</sup> as contemporary *haikai* is called. It also became clear that some adaptations were necessary, and a number of innovations were adopted at and after this symposium.

58 According to KUROIWA 2016: 208, a ‘Susa Jinja Renga Circle’ 須佐神社連歌の会 started as early as 1974 with Ikeda Tomizō 池田富蔵 acting as its *sōshō*.

59 Incidentally, this strategy is a remarkable parallel to the development of poetry and poetics in the Edo period when poets striving to enhance their knowledge of classical poetry turned to philological studies.

60 See Tsurusaki Hiro’o’s or Ozaki Chika’s recollections in IMAI GION RENGU NO KAI 2011: 251 and 253, for example.

61 The term *renku* replaced *haikai* in the early twentieth century (JONSSON 2016: 3). It was already used in the Edo period to distinguish it from the first verse or *hokku*. *Renku* should not be confused with the term *rengu* 聯句 (Chin. *lianju*), a form of linked poetry practised in China from the time of the Six Dynasties to the Tang period, or with *wakan rengu* 和漢聯句, a mixed form alternately using Chinese and Japanese that was practised in pre-modern Japan. See OGATA 2009: 992.

Another point that was discussed at the 1981 symposium was that women should become more involved in the circles' activities in future.<sup>62</sup>

The 2004 symposium speakers and panelists were Shimazu Tadao, who gave the keynote lecture, Morozumi Sōichi 両角倉一, Mitsuta Kazunobu 光田和伸 and Baba Akiko 馬場あき子. The genre identity of the *renga* was still a subject and so was the question of its demarcation from *haikai/renku*, but more than twenty years after the first symposium, the level of discourse was much more advanced. Moreover, whereas in 1981 only one *kasen* or thirty-six-verse *renga* was composed after the symposium, the 2004 symposium was followed by a 'grand *renga* convention' (*Renga jissaku taikai* 連歌実作大会), with eleven *za* 座 or 'seats', i.e. *renga* circles performing simultaneously.

In general, the topics of the revival movements can be summarised under three headings: reflection, adaptation and promotion:

(1) *Reflections* on what modern *renga* should be like called for an examination of the historical model. As mentioned above, many of the members of *renga* circles have an academic background and are able to do philological research on historical precedents to understand the history of *renga* more fully. While there were lectures on the origin of *renga* (Usuda Jingorō) in the 1981 symposium, for example, and Western philologists' interest in classical *renga* was briefly mentioned (Kaneko Kinjirō),<sup>63</sup> it is also interesting to note that the participants at both conferences seemed to be especially interested in a particular era, namely the time when the *haikai* emerged from classical *renga*. This comes as no surprise as anyone learning about the history and identity of *renga* was automatically confronted with *haikai* and its eminent masters, especially Matsuo Bashō. Another eminent *renga* master to be discussed at the symposia was Nishiyama Sōin 西山宗因 (1605–82), Bashō's teacher, who lived in Kyūshū for some time.<sup>64</sup> Being a practitioner

---

62 The 120 participants at the 2018 symposium included about twenty women. According to Kaneko Kinjirō, there were female *renga* masters in the Kamakura period, in the brief Ōei period (1394–1428), in the Edo period, but not in the Sengoku period. Cf. DAI JŪKYŪKAI KOKUMIN BUNKASAI YUKUHASHI SHI RENGAKU KIKAKU IINKAI 2003: 65. For a history of women in *renga*, see OKUDA 1995.

63 Kaneko reported on an encounter with Earl Miner in Japan in 1978 and an encounter with Alexander Slavik in Vienna in 1979. See DAI JŪKYŪKAI KOKUMIN BUNKASAI YUKUHASHI SHI RENGAKU KIKAKU IINKAI 2003: 50–51.

64 KOKUMIN BUNKASAI YUKUHASHI SHI RENGAKU KIKAKU IINKAI 2005: 17.



of *renga* and *haikai* and a founder of the Danrin school of *haikai*, he literally embodied both poetic traditions.<sup>65</sup>

Much of the reflection on contemporary *renga* took place in light of the history of *renga*, but another influential factor was the poetic rules of *haikai* or *renku*, as the contemporary form of *haikai*-style *renga* is called. In addition to using distinct vocabulary, the linking techniques used were also distinguished from those employed in *renku*.<sup>66</sup>

Occasional round-table discussions (*zadan kai* 座談会) have also encouraged reflection – at Kumata Shrine in Ōsaka in 1993, for example, and again in 2010. The topics that were discussed at the 1993 round table included the history of *renga* in Yukuhashi and the revival of it at Kumata Shrine, the situation of classical *renga* against the backdrop of the ‘*renku* boom’ (a phenomenon that was already current by the time the 1981 symposium took place), the vocabulary of *renga*, especially the demand of ‘beautiful Japanese’ for *hōraku renga*, the role of the *sōshō* and scribe, and the handling of ‘seasons words’ (*kigo* 季語).<sup>67</sup>

(2) *Adaptation* to modern needs: The participants at the symposia were fully aware that some formal adaptations would be necessary to adjust *renga* to the needs of contemporary poets. The three main measures can be described by three terms: reduction of the standard form, systematisation of the rules, and the inclusion of *renku*-style verses.

Sheet or ‘fold’ ( <i>ori</i> )	Japanese name		No. of verses
1	<i>shoori, hatsuori</i> 初折 or <i>ichi no ori</i> 一の折	recto ( <i>omote</i> 表)	8
		verso ( <i>ura</i> 裏)	14
2	<i>nagori no ori</i> 名残の折	recto ( <i>omote</i> 表)	14
		verso ( <i>ura</i> 裏)	8

Table 2: Structure of a *yoyoshi renga* manuscript

<sup>65</sup> On Nishiyama’s attitude to *renga* and *haikai*, see OZAKI 2018.

<sup>66</sup> KOKUMIN BUNKAS YUKUHASHI SHI RENGAKU KIKAKU IINKAI 2005: 84.

<sup>67</sup> I follow the summary made by Yamamura Noriko, who chaired the 2010 round table. See KUMATA JINJA 2012: 229–32.

(a) Reduction: The 100-verse poem (*hyakuin*), which had been the standard form<sup>68</sup> until the nineteenth century, was replaced by the forty-four-verse poem (*yoyoshi*) that had previously existed, but was now set as the new standard. It is interesting to note that there is also a structural aspect to this decision: the reason for selecting the *yoyoshi* was that it was more appropriate to the structure of the *renga kaishi* than the fifty verses or *han hyakuin* 半百韻 form that had also been practised for some time. The *yoyoshi* had one decisive advantage: it was more in line with the system. Keeping basically the same distribution of eight verses on the first sheet recto and the last sheet verso and fourteen on the other pages, the forty-four-verse *renga* hardly differed from the *hyakuin* at all apart from the fact that the two folded sheets in the middle had been taken out.<sup>69</sup>

Another reason for choosing the *yoyoshi* may have been that the thirty-six-verse form or *kasen* was not an option: this was the form that had been chosen by the *haikai* poets to set themselves apart from classical *renga*.

(b) Systematisation of the rules: Medieval and early-modern *renga* was based on a rule book that was written in 1372 and served as a standard reference for centuries: the *Renga shinshiki* 連歌新式 or ‘New Rules for Renga’<sup>70</sup> by Nijō Yoshimoto 二条良基 (1320–88), based on advice from his master, Gusai 救済 (1284–1378).<sup>71</sup> In the course of time, however, more and more poetic rules and commentaries had been added, making later editions of the book confusing and harder to use. The revision of the rules is the work of Mitsuta Kazunobu, who systematised the semantic categories (*budate* 部立) in the 1990s<sup>72</sup> along with the rules about how often a certain category may appear (*kukazu* 句数) and the rules about how many verses were allowed between two verses in the same category (*kusari* 句去),<sup>73</sup> which are found in *Renga shinshiki*. Mitsuta arranged these in several sche-

68 In the Edo period it was common for a *hyakuin* to be composed every day during the Gion festival in Yamaguchi. (Information given by Ozaki Chika in July 2018.)

69 DAI JÜKYÜKAI KOKUMIN BUNKASAI YUKUHASHI SHI Renga KIKAKU IINKAI 2003: 141.

70 Also known as *Ōan shinshiki* 応安新式 (‘New rules for the Ōan era’) to distinguish it from later adaptations by different authors. See CARTER 1983.

71 HIROKI 2010: 300.

72 See MITSUTA 1993 and 1996.

73 In pre-modern poetics, terms like *sarikirai* 去り嫌い (‘intermission’), *rinne* 輪廻 (‘recurrence’) and *uchikoshi o kirau* 打越を嫌う (‘to clash’) were used to describe rules and restrictions of this kind. See CARTER (1983), HIROKI (2010): 53, 120, 290 and CARLEY 2015.

matic representations.<sup>74</sup> He discussed this system at the 2004 symposium.<sup>75</sup> Based on his research on *Renga shinshiki*, Mitsuta also developed the aforementioned form sheet, which is now being used in all of the *renga* circles that I went to see in 2018 (sometimes with some minor modifications). The form is not only a tool for recording a new poem, but a practical guide that, together with the schematic representations, helps poets to keep track of the rules and possibilities of the next verse to be submitted.

(c) Inclusion of *renku* style: It is likely that the decision was made to allow modern *renku* style in the ‘inner’ part of a *renga* because it was too much to expect from modern poets to be experienced enough to compose a whole *renga* in classical Japanese. The modern style was to be employed for at least a number of verses while using classical language and vocabulary in the rest of the poem. This arrangement is connected with the form of the traditional *renga kaishi* as well: the first twelve and the last eight verses are supposed to be fashioned in a classical style.<sup>76</sup> In terms of a manuscript’s layout, this would mean that the classical verses expressed in elegant *yamatokobota* 大和言葉, which is considered to be the appropriate speech for votive gifts to the deities,<sup>77</sup> are on the outer, visible part of the manuscript. Creating a new rule for modern *hōraku renga*, it was decided that the last verse (*ageku*) should always end with an auspicious term written in *kanji* (*kanjidome* 漢字留め),<sup>78</sup> like the verse *Totsukuni hito mo kotobugu ya haru* 外つ国人も言祝ぐや春 (‘This spring when somebody from a foreign country [or province] also says words of celebration’), the *ageku* of the 2018 festival float *renga* in Yukuhashi.

(3) *Promoting renga*: While, as mentioned above, the activities of dedicated individuals were and still are a decisive factor in the revival of *renga*, there were also heritage policy frameworks at the local, municipal, prefectural, national and international levels that fostered these individual measures and events, or vice versa, the protagonists of the revival movement made these framework conditions the occasion for their respective actions.

---

74 See YUKUHASHI SHI BUNKA ISAN KASSEIKA JIKKŌ IINKAI 2014: 24–25; KOKUMIN BUN-KASAI YUKUHASHI SHI Renga IINKAI 2005: 100.

75 KOKUMIN BUNKASAI YUKUHASHI SHI Renga KIKAKU IINKAI 2005: 57–70.

76 See IMAI GION Renga NO KAI 2011: 8.

77 KUROIWA 2012: 7.

78 DAI JŪKYŪKAI KOKUMIN BUNKASAI YUKUHASHI SHI Renga KIKAKU IINKAI 2003: 141.

8	7	6	5	4	3	脇	発句	
	月							花月
								季
								初
								折
								表
								光物
								時分
								聳物
								降物
								山類
								水辺
								動物
								植物
								人倫
								居所
								衣裳
								旅
×	×	×	×	×	×			名所
×	×	×	×	×	×	×	×	恋
×	×	×	×	×	×	×	×	述懷
×	×	×	×	×	×			神祇
×	×	×	×	×	×			釈教
								作
								者

賦  
連  
世  
吉  
平  
成  
年  
月  
日  
座

Fig. 4: Detail of the form sheet developed by Mitsuta Kazunobu, representing the first sheet recto of a traditional *yoyoshi kaishi*. The crossed-out fields refer to poetic topics that are not allowed at this point. Courtesy of Mitsuta Kazunobu. The form is included in YUKUHASHI SHI BUNKA ISAN KASSEIKA JIKKŌ IINKAI 2014.

Fig. 5: Detail of the form sheet developed by Mitsuta Kazunobu, representing the second sheet verso of a traditional *yoyoshi kaishi*. Courtesy of Mitsuta Kazunobu.

The 1981 symposium was held to celebrate the ‘Shōwa period [re-] construction’ (*Shōwa no gozōei* 昭和のご造営) of Imaizu Susa Jinja Shrine. The second symposium in 2004 was embedded in the 19th National Cultural Festival,<sup>79</sup> *Kokumin bunkasai* 国民文化祭, a festival that was inaugurated in 1986. Intended to be staged by another prefecture every year, it was held in Fukuoka prefecture in 2004. It was in this year that *renga* was first included officially as one of the arts performed at the festival.

Festivals are also another opportunity for networking and strengthening bonds between circles in different parts of Japan. On the occasion of the twenty-sixth *Kokumin bunkasai*, which was held in Kyōto prefecture in 2011, many members of *renga* circles in other parts of Japan took part, for instance, from Yamaguchi, several cities in Fukuoka prefecture, and the Hirano hōraku *renga* circle at Kumata Shrine in Osaka.

*Renga* conventions were launched and special conventions for school children started to be held. ‘Seats’ (*za*) for secondary-school pupils were held as early as 2003, for example.<sup>80</sup>

Following the example of Yukuhashi, *renga* circles started to be held in other parts of Japan as well such as Kumata Shrine in Osaka, where *renga* gatherings have been held again since 1987,<sup>81</sup> in Yamaguchi, where a starting point was created by holding the National *Renga* Assembly or *Zenkoku renga taikai* 全国連歌大会,<sup>82</sup> and in Gujō Hachiman in Gifu prefecture (Yamatochō at that time), where *renga* has been practised since 1990.<sup>83</sup> The annual summer *renga* assembly there is known as the ‘*Renga* for the commemoration of the performance of the Takigi nō “Kurusu cherry blossom” and for a votive *renga* to Myōken’ (薪能くるす桜上演記念・妙見法楽連歌 *Takigi nō*<sup>84</sup> *Kurusu sakura jōen kinen Myōken hōraku renga*).<sup>85</sup>

Moreover, there were also competitions like the ‘open call for a third verse’ (*daisan ku kōbo* 第三句公募), based on a *hokku* and the second verse

79 The inauguration of this festival was preceded by a pupils’ festival that was started in 1974. See KUROIWA 2016: 208.

80 KUROIWA 2016: 208.

81 TSURUSAKI 2012: 88. After that, *renga* also spread to Kyōto, Mie, Dazaifu, Koga (Ibaraki prefecture), Matsuyama (Ehime prefecture, Shikoku) and other parts of Japan.

82 A National *Renga* Assembly or *Zenkoku renga taikai* was held in Yamaguchi in 2006. KUROIWA 2016: 39.

83 Another *renga* circle in Gifu prefecture is held in Ibigawachō. Mail from Inoue Yukiko 井上由希子 from 22/9/2019.

84 *Nō* theatre that is played outside in the evening in the light of torches.

85 <http://kokindenjunosato.blogspot.com/2015/04/25.html> (14/11/2019).

(*wakiku* 脇句) of a solitary *renga* (*dokugin* 独吟) by Nishiyama Sōin 西山宗因 (1605–1682), which he is believed to have donated to Imaizu Susa Jinja in a manuscript written in his own hand (lit. ‘his own brush’, *jihitsu de* 自筆で).<sup>86</sup> The winners were announced on 6 November 2004, the first day of the second symposium.<sup>87</sup>

Another competition was the ‘Box Renga’, which started in 2003. Using two boxes as collection points at the station and at Kosumeito, a cultural centre in Yukuhashi, verses for a *yoyoshi* were collected over a period of about ten months, starting with the first three verses by Tsurusaki Hiro’o, Takatsuji Yasuchika and Wakabayashi Rieko.<sup>88</sup>

Printing was also an important factor in promoting *renga*. Not only were papers from the two symposia printed, but the poems that emerged from the *renga* circles held at the conventions were, too. One of the most widely spread print products in all the circles that I visited was a small booklet one could call a *renga* primer and reference work in one. The title of it is ‘Let’s compose *renga* together’ みんなで詠もう連歌 (*Minna de yomō renga*), edited by a group named the ‘Cultural Heritage Revitalisation Executive Committee of the City of Yukuhashi’ 行橋市文化遺産活性化実行委員会 (Yukuhashi Shi Bunka Isan Kassei Ka Jikkō Inkai).

In January 1996, a ‘newspaper *renga*’ appeared in the Osaka edition of the *Asahi Shinbun*, a one-year regular feature with Tsurusaki Hiro’o selecting the best of the verses contributed. Later, some of the authors joined the Hirano *hōraku renga* circle.

Finally, education is also a seminal means for spreading the practice. During my research trip, I met particularly dedicated individuals like Yamamura Noriko who make visits to primary schools together with members of the *renga* group at the library in Hirano Ward in Osaka to teach the children *renga*. The same group holds a children’s *renga* workshop every summer at Hirano Ward Library. This is also conducted as a kind of *kasagi renga*, as children passing by to borrow books are asked to contribute a verse. The special thing about this event is that the children do not really write any ‘linking’ verses, but the individual verses submitted by the children on *tan-zaku* are combined afterwards by the adults to form a *renga*. And most re-

---

86 This manuscript no longer exists, but the text can be found in the second volume of the collected edition of Nishiyama’s works. See SHIMAZU 2005: 15–17.

87 The chosen verses and a review of each one can be found in KOKUMIN BUNKA SAIKŌ YUKUHASHI SHI Renga KIKAKU INKAI 2005: 133–57.

88 KOKUMIN BUNKASAI YUKUHASHI SHI KIKAKU INKAI 2005: 159–97.

cently, teach-the-teacher activities have started to train experts in how to teach *renga*.

### What stayed the same and what changed?

So what exactly has remained of classical *renga* in contemporary Japan? For the most part, the language is still classical Japanese (in the sense described above) and therefore one could also speak of modern *renga* as being ‘neo-classical’. The orthography, too, follows the old rules of historical *kana* orthography.<sup>89</sup> One concession to the present age is the approval of *haikai* vocabulary in the inner part of the poem. The structure of the poem (and hence that of the *kaishi*) has stayed the same for more than half a millennium,<sup>90</sup> and the poetic rules – although systematised and modernised now – follow the authority of the *Renga shinshiki*, a book written in 1372. Finally, traditional *renga* manuscripts are still produced occasionally by people practising calligraphy either for personal use or for the sake of making a votive offering.

In contemporary *renga* circles, however, pencil (or the erasable ink pen) and biro have replaced the brush. Every member takes notes, and in all the circles I visited in 2018, this meant writing by hand, making use of *tanzaku* and the form sheet developed by Mizuta Kazunobu (or a slightly modified form of it). Reference works and electronic dictionaries are rarely missing in these gatherings. Tablets and laptops are also used for reference purposes by some members and masters, but I have not seen any groups yet that have replaced the paper form sheet with an electronic device (even though this scenario was described in a fictional *renga* circle in a crime novel by Kinoshita Takashi<sup>91</sup>).

Moreover, in neoclassical *renga*, as in its medieval model, the ‘first round’ (*ichijun* 一巡) is often conducted in such a way that each participant contributes a verse. Then there is a switch to the competitive method (*degachi* 出勝, lit. ‘to come out and win’): theoretically, every member of the group can now suggest a verse for every ‘link’. The master and the writer then choose the best one. The scribe may collect the ‘first round’ in advance by telephone, e-mail or instant messaging, thereby practising a modern form

89 DAI JUKYŪKAI KOKUMIN BUNKASAI YUKUHASHI SHI RENGAKU KIKAKU IINKAI 2003: 137.

90 BUCK-ALBULET 2021 (forthcoming).

91 KINOSHITA 2018.



of the medieval *ichijun bako* 一巡箱 or ‘first-round box’, i.e. the practice of sending a messenger round with a box to collect the verses for the first round prior to the actual session.<sup>92</sup> There are also whole poems created on the internet or by instant messaging (usually using an app called LINE in Japan), thus relocating the *za* to virtual space.

The one-hundred-verse form or *hyakuin* has now been replaced by the *yoyoshi*, the forty-four-verse form. Concerning the procedure, modern *renga* sessions are much less ritualised today. Probably the most serious rupture in the tradition occurred in the field of recitation (*rōei* 朗詠). As the last great masters passed away, the knowledge of how exactly they had recited their poems was lost.<sup>93</sup> People are aware of this and no contemporary master or scribe would ever pretend that his or her style of recitation is ancient.

Votive linked poetry was seminal for the revival of classical *renga*. As Takatsuji Yasuchika has put it, *renga* has survived as a Shintō ritual (*jinji*) in Yukuhashi.<sup>94</sup> As mentioned above, votive *renga* involves creating a poem, reciting it before the deities and offering a hand-written copy or *renga kaishi* 連歌懷紙 to the temple or shrine. These manuscripts may be less lavishly decorated than some of their medieval predecessors, but in terms of their style and layout they do indeed follow the ancient model (see fig. 1 and 2).

In some cases, if the *kaishi* is being written for one’s own use, the calligrapher will not necessarily follow the two-sheet or two-*ori* style, but might create a *kaishi* similar to the traditional format in shape and size, but written on continuous paper. One *kaishi*, for example, which the author of this essay received as a gift, is written on such paper. Only the front side was used to write the verses on it. As a result, unlike the traditional format, the writing direction is the same for all text. However, the 8-14-14-8 structure was maintained and marked by paratexts (e.g. *u* ウ for *ura* or ‘verso’ side), blank lines, and folding of the paper.

The calligrapher may also use coloured paper or add paintings himself (the latter is called *e’iri kaishi* 絵入り懷紙 ‘*kaishi* with paintings inserted’).

---

92 HIROKI 2010, 43.

93 Contemporary *renga* recitators follow styles from other arts they are acquainted with like *utai*, *norito*, *shōmyō* or *shigin* 詩吟 recitation. According to Yamamura Noriko 山村規子 (e-mail from 23 May 2018), the recitation style of Hamachiyo Kiyoshi 浜千代清 (1924–2000) was like Ise *ondo* 伊勢音頭 or *utai*.

94 DAI JUKYŪKAI KOKUMIN BUNKASAI YUKUHASHI SHI Renga Kikaku Iinkai 2003: 142.



Fig. 6: *Kane oroshi renga* in Yukuhashi (Fukuoka) conducted on 14 July 2018, the opening event of the *renga* series at the Gion festival. The *sōshō* was Arikawa Yoshihiro 有川宜博 (in the middle) and Takatsuji Yasutami 高辻安民 the scribe (to the right). This is probably the most traditional form of a contemporary *renga* gathering. (The name *kane oroshi renga* comes from the custom of beating a gong at the end of the session, after the votive recitation.) Photo: © Buck-Albulet, 2018.

Being a member of CSMC in Hamburg, the starting point of my research was to find out more about the manuscripts that emerged during a *renga* session in medieval Japan. During my research trip in 2018, I realised that *renga* circles are still active in Japan or are active again now and therefore broadened the scope of my research to include contemporary *renga*. Manuscript research as it is understood at CSMC also covers the significance that manuscripts once had or still have in the cultural environment they are part of. Studying *renga* manuscripts would indeed make little sense without taking into account their history, performativity, rituality and properties as elements of group activities, which are all points I have tried to summarise briefly in this paper. How significant are manuscripts in contemporary *renga*, then? How has the revival movement affected the material aspect of linked poetry?

As we have seen, the strict ritual handling of paper that used to be observed in medieval *renga* circles is no longer practised. Instead, contemporary *renga* witnessed a diversification of manuscripts, including new forms as well as the traditional one in certain cases; some *renga kaishi* are simply created for aesthetic reasons by people who enjoy doing calligraphy. Another point worth mentioning here is that the tradition of *hōraku* or making a votive offering also helped to preserve the cultural technique of writing *renga kaishi* as donating the manuscript to the shrine or temple is part of the votive practice. In this case, the *kaishi* usually follow the format of a medieval model fairly closely. In the digital era, new media and new technical possibilities have paved the way for new forms of *renga*, like newspaper, internet or messenger *renga*. However, these virtual spaces are still only a marginal phenomenon; a real ‘meeting place’ or *za* is the rule for *renga* circles. And even in the digital era, when electronic devices are added to the tools used in and outside the sessions, paper manuscripts are still a vital and indispensable part of the culture of producing *renga* poetry – and that also means writing *renga* by hand and, in many cases, employing the art of calligraphy.

### Bibliography

- AHMED, Ifthekar (2012). *A Study of Architectural Heritage Management by the Informal Community Bodies in Traditional Neighborhoods of Old Dhaka*, PhD thesis, National University of Singapore. <https://core.ac.uk/download/pdf/48655918.pdf> (20/11/2012).
- BREEN, John; TEEUWEN, Mark (2010). *A New History of Shintō*, Chichester: Wiley-Blackwell.
- BUCK-ALBULET, Heidi (2021, forthcoming). “Rituals Materialized: Manuscripts in Japanese Linked Poetry (Renga)”, Hanna WIMMER (ed.): *Manuscripts in Rituals, Rituals in Manuscripts*, Berlin/Boston: de Gruyter (Studies in Manuscript Cultures).
- CARLEY, John (2015). *Renku Reckoner*, Morrisville: Lulu.
- CARTER, Steven D. (1983). “Rules, Rules, and More Rules: Shōhaku’s Renga Rulebook of 1501”, *HJAS* 43.2: 581–642.
- (ed.) (1993). *Literary Patronage in Late Medieval Japan*, Ann Arbor: Center for Japanese Studies, The University of Michigan.
- DAI JŪKYŪKAI KOKUMIN BUNKASAI YUKUHASHI SHI RENGAKU KIKAKU IINKAI 第19回国民文化祭行橋市連歌企画委員会 (ed.) (2003). *Yomigaeru renga. Shōwa no renga shinpojiumu* よみがえる連歌 昭和の連歌シンポジウム (Resurrecting Renga. The Shōwa [Era] Renga Symposium), Fukuoka: Kaichōsha 海鳥社.
- EBERSOLE, Gary L. (1983). “The Buddhist Ritual Use of Linked Poetry in Medieval Japan”, *The Eastern Buddhist* 14.2, 50–71.
- FUKUI Kyūzō 福井久蔵 (1930, 1969). *Renga no shiteki kenkyū* 連歌の史的研究 (Historical Studies of Renga), Yūseidō Shuppan 有精堂出版.

- (1951) (comment.); NIJŌ Yoshimoto 二条良基; Gusai 救済: *Tsukuba Shū Ge* 菟玖波集下 (Tsukuba Anthology 2), *Nihon koten zensho* 日本古典全書 (Collected Edition of Japanese Classics), Asahi Shinbunsha 朝日新聞社.
- HIROKI Kazuhito 廣木一人 (2006). *Renga no kokoro to kaiseki* 連歌の心と会席 (Heart and Meeting Place of Renga / The Heart of Renga and the [Art of the] Meeting Place), Kazama Shobō 風間書房.
- (2008). “Renga kaishi o megutte. Kunaichō Shoryōbu zō Go-Tsuchimikado Dairi renga kaishi o jiku ni” 連歌懷紙をめぐって 宮内庁書陵部蔵後土御門内裏連歌懷紙を軸に (About Renga Papers. Focusing on Renga Papers from the Imperial Palace of Emperor Go-Tsuchimikado, in the Possession of the Bureau of Books, Gravesites etc. (Shoryōbu) of the Imperial Household Agency), *Aoyama Gakuin Daigaku* 青山学院大学: 10–20.
- (ed.) (2010). *Renga jiten* 連歌辞典 (Renga Lexicon), Tōkyōdō Shuppan 東京堂出版.
- (2017). *Renga nyūmon. Kotoba to kokoro o tsumugu bungei*. 連歌入門 言葉と心をつむぐ文芸 (Introduction to Renga. A Literary Art that Connects Words and Heart), 2nd edition. 三弥井書店 Miyai Shoten.
- HORTON, Mack H. (1993). “Renga Unbound: Performative Aspects of Japanese Linked Verse”, *HJAS* 53. 2: 443–512.
- IKEDA Tomizō 池田富蔵 (1962). “Imai Gion Sha hō nō renga no enkaku to sono gaiyō. Ikite iru hōraku renga” 今井祇園社奉納連歌の沿革とその概要. 生きている法楽連歌 (The history and its outline of the “RENGA” dedicated to the Imai-gion Shrine [sic!]. Living votive renga). *Fukuoka Gakugei Daigaku kiyō* 福岡学芸大学紀要 11 (1962): 17–29.
- (1976). “Minamoto no Toshiyori to renga. Sono nijū kōzōsei o chūshin to shite” 源俊頼と連歌 その二重構造化を中心として (Minamoto no Toshiyori and the Renga. With Special Consideration of Its Dual Structure), *Nihon bungaku kenkyū* 日本文学研究 (Studies in Japanese Literature) 12: 69–80.
- IMAI GION Renga no Kai 今井祇園連歌の会 (2011). *Heisei no renga 2* 平成の連歌 2 (The Renga of the Heisei Era 2), Seiun Insatsu 青雲印刷.
- ISHIKAWA Shinkō 石川真弘 (2000). “Renga kaishi ni tsuite” 連歌懷紙について (About Renga Papers), Ōsaka Haibungaku Kenkyūkai 大阪俳文学研究会: *Ōsaka Haibungaku Kenkyūkai kaihō* 大阪俳文学研究会会報 34: 1–3.
- JOKILEHTO, Jukka (1990). *Definition of Cultural Heritage. References to Documents in History*. ICCROM Working Group ‘Heritage and Society’, [http://cif.icomos.org/pdf\\_docs/Documents%20on%20line/Heritage%20definitions.pdf](http://cif.icomos.org/pdf_docs/Documents%20on%20line/Heritage%20definitions.pdf) (28/11/2019).
- JONSSON, Herbert (2016). *Reading Japanese Haikai Poetry: A Study in the Polyphony of Yosa Buson's Linked Poems*, Brill: Leiden.
- KINOSHITA Takashi 木下貴司 (2018). *Renga ni kakusareta himitsu* 連歌に隠された秘密 (The Secret Hidden in a Renga), Ryukodō Shoten 瑠古堂書店.
- KINSKI, Michael (2013). ‘Riten’ beginnen bei ‘Essen und Trinken’: *Entwicklung und Bedeutung von Etikettevorschriften im Japan der Edo-Zeit am Beispiel der Tischsitten*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- KISHIDA Yoriko 岸田依子 (1992). “Renga to hōe: kekkai, shōmyō, ekō” 連歌と法会 結界・声明・回向 (Renga and the Buddhist Mass: [Sacred] Precinct, Shōmyō, and Transfer of Merit), *Chūsei waka: Shiryō to ronkō* 中世和歌 資料と論考 (Medieval Waka: Material and Studies), ed. INOUE Muneo 井上宗雄, Meiji Shoin 明治書院: 193–211.
- KOKUMIN BUNKASAI YUKUHASHI SHI Renga Kikaku Iinkai 国民文化祭行橋市連歌企画委員会 (ed.) (2005): *Gendai to renga. Kokubunsai renga, shinpojiumu to jissaku* 現代と連歌: 国文祭連歌・シンポジウムと実作 (The Present and the Renga. Renga at the National Culture Festival – Symposium and Actual Practice), Fukuoka 福岡: Kaichōsha 海鳥社.

- KOYAMA Junko 小山順子 (2014). “Go-Tsuchimikado Tennō no wakan renku gokaishi kō” 後土御門天皇の和漢聯句御会懷紙考 (Reflections on kaishi from Emperor Go-Tsuchimikado’s Japanese-Chinese Linked-Verse Circles), *Kokugo kokubun* 国語国文 83 (12): 24–42.
- KRACHT, Klaus (1998). “Anstand und Etikette in Japan. Ein Forschungsgebiet. Erster Teil”, *Japonica Humboldtiana* 2: 5–58.
- (1999). “Anstand und Etikette in Japan. Ein Forschungsgebiet. Zweiter Teil”, *ibid.* 3: 5–48.
- KUMATA Jinja 杭全神社 (ed.) (1993). *Hirano hōraku renga. Kako to genzai* 平野法楽連歌 過去と現在 (Votive Poetry at the Hirano [Shrine]. Past and Present), Ōsaka 大坂: Izumi Shoin 泉書院.
- (2012). *Hirano hōraku renga. Kako kara mirai e* 平野法楽連歌 過去から未来へ (Votive Poetry at the Hirano [Shrine]. From the Past to the Future), Ōsaka 大坂: Izumi Shoin 泉書院.
- KUROIWA Atsushi 黒岩淳 (2012). *Renga to kokugo kyōiku. Za no bungaku no miryoku to sono kanōsei* 連歌と国語教育 座の文学の魅力とその可能性 (Renga and Didactics of the Japanese Language. The Fascination of the Arts of the Place and their Possibilities), Hiroshima 広島: Keisuisha 溪水社.
- (2014). *Renga no ibuki. Tsunagari, hirogaru gendai no renga* 連歌の息吹 つながり、ひろがる現代の連歌 (The Breath of Renga. Connecting and Spreading Contemporary Renga), Hiroshima 広島: Keisuisha 溪水社.
- MITSUTA Kazunobu 光田和伸 (1993). “Renga shikimoku. Tanoshinde tsukuri, yonde tanoshimu tame ni” 連歌式目 楽しんで作り、読んで楽しむために (Renga Rules. Creating with Fun, Enjoying Reading), KUMATA JINJA 杭全神社 (ed.): *Hirano hōraku renga. Kako to genzai* 平野法楽連歌 過去と現在, Ōsaka 大阪: Izumi Shoin 泉書院 146–54.
- (1996). “Renga shinshiki no sekai. ‘Renga shikimoku moderu’ teiritsu no kokoromi” 連歌新式の世界「連歌式目モデル」定立の試み (The World of [The Book] “New Rules of Renga”. An Attempt at Setting [it] as a Model for Renga Rules), *Kokugo kokubun* 国語国文 65(5), 1996–2005: 336–52, Chūō Tosho Shuppansha 中央図書出版社.
- NAUMANN, Wolfram (1967). *Shinkei in seiner Bedeutung für die japanische Kettendichtung*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- OGATA Tsutomu 尾形 侑 et al. (2009). *Haibungaku daijiten* 俳文学大辞典 (Dictionary of Haikai Literature), Kadokawa Shoten 角川書店.
- OKUDA Isao 奥田 勲 (1995). “Chūsei bungaku ni okeru onna. Renga sakusha ni josei wa naze inai ka” 中世文学における女 連歌作者に女性はなぜいないか (Women in Medieval Literature. Why Are There No Women among the Writers of Renga? (Chūsei bungaku ni okeru onna ‘shinpojiumu’ 中世文学における女〈シンポジウム〉 (“Symposium” on Women in Medieval Literature), *Chūsei Bungakukai* 中世文学会: *Chūsei bungaku* 中世文学 (40): 3–9.
- OZAKI Chika 尾崎千佳 (2013a). “‘Yamaguchi no renga to haikai. Sōgi kara Kikusha made’ ten gaiyō” 「山口の連歌と俳諧・宗祇から菊舎まで」展概要 (Renga and Haikai in Yamaguchi. Explanations about the Exhibition ‘From Sōgi to Kikusha’), <http://petit.lib.yamaguchi-u.ac.jp/G0000006y2j2/metadata/D160009000006> (14/11/2019).
- (2013b). ‘Hakken sareta renga kaishi to sono shūfuku’ 発見された連歌懷紙とその修復, Shimonoseki: *Aramitama* 荒魂 58, 2.
- (2018). “Sōin ni okeru shukke to sono imi”. 宗因における出家とその意味 (Sōin’s Priesthood and Its Meaning), Nihon Kinsei Bungakukai 日本近世文学会: *Kinsei bungei* 近世文芸 108: 17–36.

- QUENZER, Jörg (2000). *Buddhistische Traumpraxis im japanischen Mittelalter. (11.–15. Jahrhundert): Zur Bedeutung eines Motivs in Biographien und biographischen Materialien des buddhistischen Klerus*, Hamburg: MOAG.
- RÜTTERMANN, Markus (2011). *Schreibriten (shorei). Teilband 1: Theorie und Überlieferung*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- (2011). *Schreibriten (shorei). Teilband 2: Rhetorik*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- SASAKI, Takahiro (2016). 佐々木孝浩. *Nihon koten shoshi gakuron* 日本古典書誌学論 (The Bibliographical Study of Classical Japanese Texts), Kasama Shoin 笠間書院.
- SHIMAZU Tadao 島津忠夫 (1961). “Tanrenga shoki no shosō” 短連歌初期の諸相 (Various Aspects of the Early-period Short Renga), *Renga haikai kenkyū* 連歌俳諧研究 1961(21): 1–9.
- (2005). “Renga no utsurikawari. Sōgi kara Sōin e” 連歌の移り変わり 宗祇から宗因へ (The Change of the Renga. From Sōgi to Sōin), KOKUMIN BUNKASAI YUKUHASHI SHI Renga KIKAKU IINKAI 国民文化祭行橋市連歌企画委員会 (ed.) (2005): *Gendai to renga. Kokubunsai renga, shinpojiumu to jissaku* 現代と連歌 国文祭連歌・シンポジウムと実作, Fukuoka 福岡: Kaichōsha 海鳥社: 11–46.
- (2017). *Oi no kurigoto. Hachijū igo kokubungaku dangi* 老のくりごと 八十以後国文学談儀 (Tedious Talk of an Old Man. Lessons on Japanese Literature from an Over Eighty-year-old), Wasen Shoin 和泉書院.
- SHIRANE Haruo (2015). “Renga (Linked Verse)”, *The Cambridge History of Japanese Literature*, ed. Haruo Shirane and Tomi Suzuki with David Lurie, Cambridge: Cambridge University Press: 403–23.
- SONKOLY, Gábor; VAHTIKNARI, Tanja (2018). ‘Innovation in Cultural Heritage Research. For an Integrated European Research Policy’, <https://op.europa.eu/de/publication-detail/-/publication/1dd62bd1-2216-11e8-ac73-01aa75ed71a1> (5/12/2019).
- SUSA JINJA Renga no Kai 須佐神社・連歌の会 (ed.) (1997). *Heisei no renga 1*. 平成の連歌 (The Renga of the Heisei [Era]), SUSA Jinja Shamusho 須佐神社社務所: Bunjindō Insatsu 文信堂印刷.
- TSURUSAKI Hiroo 鶴崎裕雄 (1987). “‘Rengakai’ no ba” <連歌会>の場 (The “Place” of the Renga Circle), *Kokubungaku: kaishaku to kyōzai no kenkyū* 国文学 解釈と教材の研究 (Japanese Literature: Explanation and Study of Material) 23.7: 117–21.
- (2010). “Ōsaka Hirano Kumata Jinja no renga. Bunken no chōsa to jissen no keishō” 大阪平野杭全神社の連歌 文献の調査と実践の継承 (The Renga of Hirano Kumata Shrine in Ōsaka. Investigation of Documents and Continuation of the Practice), *Chōsa kenkyū hōkoku* 調査研究報告 (31): 23–34.
- (2010). *Senkoku o yuku rengashi Sōchō* 戦国を往く連歌師宗長 (Sōchō, the Renga Master who Travelled through the Warring States), Kadokawa Shoten 角川書店.
- (2012). “Renga fukkō gendaishi. Shōwa gojū roku nen [kara] Heisei 22 nen [made]” 歌復興現代史 昭和五十六年～平成二十二年 (Contemporary History of Renga Revival. From 1981 to 2010), KUMATA JINJA (ed.) 2012: 87–102.
- WATANUKI Toyoaki 綿拔豊昭 (2012). “Renga no kakejiku” 連歌の掛軸 (Hanging Scrolls [at] Renga [Circles]), *Ōsaka Haibungaku Kenkyūkai kaihō* 大阪俳文学研究会会報 (46): 1–3.
- (2014). *Senkoku bushō to rengashi. Ransei no interijensu* 戦国武将と連歌師 乱世のインテリジェンス (The Samurai of the Warring States and the Renga Masters. Intelligence in Troubled Times), Heibonsha shinsho 平凡社新書.
- XIE, Kai (2016). “Hybridity, Visuality, and Play: Popular Linked Verse in Japanese and Chinese before the 1680s”, *Japanese Language and Literature* 50.2 (October 2016): 219–46.
- (2017). *Remapping the Sino-Japanese Dialectic. Sino-Japanese Interplay in Linked Verse Compositions of Japan, 14th to 17th Centuries*. PhD thesis. University of Washington.

- YAMADA Yoshio 山田孝雄 (1937). *Renga gaisetsu* 連歌概説 (An Outline of Renga), Iwanami Shoten 岩波書店.
- YUKUHASHI SHI BUNKA ISAN KASSEIKA JIKKŌ IINKAI 行橋市文化遺産活性化実行委員会 (ed.) (2014): *Minna de yomō renga* みんなで詠もう連歌, Yukuhashi 行橋.
- YUKUHASHI SHI REKISHI SHIRYŌKAN 行橋市歴史資料館 (ed.) (2004). *Heisei 16 nendo shūki tokubetsu ten. Renga no sato Yukuhashi* 平成 16 年・秋季特別展 連歌の里ゆくはし (2004 Special Autumn Edition. Yukuhashi, the Village of Renga), Yukuhashi 行橋: Hora Insatsu ほら印刷.





Maruyama Masao  
Die geistige Umorientierung in der späten Edo-Zeit  
Sakuma Shōzan als Beispiel<sup>1</sup>

Aus dem Japanischen von  
Wolfgang Schamoni, Heidelberg

I

Es gibt verschiedene Wege, einen Denker der Vergangenheit von der Gegenwart aus zu beurteilen. Man kann ihn z.B. völlig aus der ihn umgebenden geschichtlichen Situation herauslösen bzw. seinen historischen Hintergrund ignorieren, um dann zu fragen, wie dieser Mensch als Individuum die im Grunde unveränderlichen Probleme des Menschenlebens oder die Fragen, denen auch wir uns heute alltäglich gegenüber gestellt sehen, angefaßt bzw. beantwortet hat. Sodann gibt es umgekehrt die Möglichkeit, den betreffenden Denker, d.h. in unserem Fall heute Sakuma Shōzan (auch Zōzan gelesen) 佐久間象山<sup>2</sup>, als in eine durch und durch spezifische, einmalige und nicht wiederkehrende historische Situation gestellt zu betrachten und zu untersuchen, wie sein Denken innerhalb dieser historischen Bedingungen ein-

---

1 Originaltitel: “Bakumatsu ni okeru shiya no henkaku – Sakuma Shōzan no baai” 幕末における視座の変革 – 佐久間象山の場合. Dieser Text geht auf einen Vortrag zurück, den Maruyama Masao 丸山眞男 (1914–96) am 17. Oktober 1964 vor der Shinano kyōiku kai (“Pädagogische Gesellschaft von Shinano”) in der Grundschule von Matsushiro (Präfektur Nagano; ehemals: Provinz Shinano) aus Anlaß des 100. Todestages von Sakuma Shōzan gehalten hat (Shōzan stand im Dienste des 1871 aufgelösten Fürstentums Matsushiro; auch Maruyamas Familie stammt ursprünglich aus Matsushiro). Der Text des Vortrages wurde danach im Dezember 1964 in der Zeitschrift *Shinano kyōiku* 信濃教育 gedruckt, schließlich in einer überarbeiteten Version im Mai 1965 in der Zeitschrift *Tenbō* 展望 und 1992 in der Aufsatzsammlung *Chūsei to hangyaku* 忠誠と反逆 (“Loyalität und Rebellion”) veröffentlicht.

2 Hier und im folgenden wird japanischer Gewohnheit folgend nach Nennung des vollen Namens einer Person gelegentlich der an die Stelle des selten öffentlich gebrauchten persönlichen Namens (*jitsumei* 実名 bzw. *imina* 諱) gesetzte Schriftstellernamen (*gō* 号) auch allein gebraucht (Sakuma Kunitada > Sakuma Shōzan > Shōzan; Yoshida Norikata > Yoshida Shōin > Shōin). Zu weiteren Regeln des Zitierens etc. vgl. die Nachbemerkung.

zuordnen ist, welche geschichtliche Rolle es spielte und welchen Beschränkungen es unterlag. [204] Es geht nicht darum, abstrakt zu entscheiden, welcher dieser beiden Wege, sich einem Denker zu nähern, richtig und welcher falsch ist. Beide haben ihre Berechtigung.

Wenn man allerdings die erstere Methode wählt, d.h. versucht, das Bild des Denkers als Mensch zu zeichnen, indem man von den Zeitbedingungen absieht und die Aufmerksamkeit auf die in allen Zeiten gleichbleibenden Bewegungen des Geistes und der Psyche des Menschen richtet, oder seine Aufgabe als allgemeine Aufgabe des Denkens zu begreifen versucht, so kann es geschehen, daß man unbewußt psychische Haltungen und Empfindungen der Gegenwart *unvermittelt* auf eine historische Persönlichkeit projiziert, oder daß – wenn, wie im Falle Shōzans, der betreffende Denker von allen als ein außergewöhnlicher Mensch angesehen wird – dem Betrachter sein eigenes Menschenbild mit seinem Forschungsobjekt zusammenfließt, und er sein Objekt schließlich sozusagen zum Übermenschen erhebt.

Wenn man aber den zweiten Weg wählt und umgekehrt das Denken Shōzans ausschließlich von der durchweg spezifischen und einmaligen geschichtlichen Situation aus zu begreifen versucht, so stellt sich überhaupt nicht mehr die Frage, was *wir* heute Lebenden *von ihm lernen können*, da doch die gleiche geschichtliche Situation kein zweites Mal wiederkehrt. Am Ende kommt man leicht zu dem Schluß, daß Shōzan zwar ein großer Mensch war, aber eben diesen oder jenen geschichtlichen Beschränkungen unterlag. Nicht nur das: Häufig lesen wir am Ende der Darstellung einer historischen Persönlichkeit Sätze wie: „Denn letzten Endes war auch er ein Kind seiner Zeit.“ Dann waren sowohl Shōzan als auch Fujita Tōko<sup>3</sup> Kinder ihrer Zeit, und irgendein zur selben Zeit lebender XY war es ebenfalls. Das ist eine Behauptung, die praktisch nichts sagt. „Er war ein Kind seiner Zeit“, oder konkreter: „Er stammte aus dem niederen Kriegerstand“ – wenn man auf diese Weise grundverschiedene Menschen unter dem Etikett der ihnen ge-

---

3 Fujita Tōko 藤田東湖 (1806–55): Krieger des Fürstentums Mito und konfuzianischer Lehrer an der Lehenesschule Kōdōkan. Tōko war einer der einflußreichsten Denker der im Bündnis mit dem Fürsten Tokugawa Nariaki auf Reformen drängenden Kräfte. Wegen seiner kritischen Haltung zur Außenpolitik des Bakufu wurde Tōko 1844 bis 1849 anfangs in Haft, später in Hausarrest gehalten. 1852 wurde die Strafe aufgehoben. Mit seiner Autobiographie (*Kaiten shishi* 回天詩史, 1844), seinem „Kommentar zum Manifest des Kōdōkan“ (*Kōdōkanki jutsugi* 弘道館記述義, 1846) und anderen Schriften übte er großen Einfluß auf die jungen Radikalen der späten Edo-Zeit aus, kam jedoch bereits bei dem Erdbeben von 1855 in Edo um. Vgl. Klaus KRACHT: *Das Kōdōkanki-jutsugi des Fujita Tōko (1806–1855). Ein Beitrag zum politischen Denken der Späten Mito-Schule*, Wiesbaden: Harrassowitz 1975.

meinsamen Zeit oder des ihnen gemeinsamen Standes zusammenfaßt, ist es meiner Meinung nicht möglich, die Eigenart des Denkens eines Menschen zu erfassen, denn es gibt ja sehr viele, von denen man sagen kann: Er gehörte zum niederen Kriegerstand.

[205] Insbesondere wenn wir heute das Denken eines vergangenen Zeitalters betrachten, können wir dieses aus sicherer Entfernung unbekümmert bewerten oder darüber Urteile fällen. Indem wir bequem auf die heute allgemein akzeptierte Werteskala vertrauen und von einem heute als selbstverständlich angesehenen Standpunkt aus auf das Denken der Vergangenheit blicken, können wir dem betreffenden Denker seine „Zeitgebundenheit“ vorwerfen. Von einem solchen Standpunkt aus könnte man leicht jedem Denker der Vergangenheit seine (von uns aus gesehen) Zeitgebundenheit nachweisen. Die auf den ersten Blick entgegengesetzte Ansicht, nämlich, daß Shōzan ein großer Mensch war, daß er ein ungewöhnlicher Bahnbrecher war, ist letzten Endes auch nichts weiter als die heute allgemein vertretene Ansicht. In der Auslegung von Shōzans Denken gibt es zwar verschiedene Auffassungen, aber niemand behauptet, er sei nicht bahnbrechend gewesen. *Insofern* liegt seine Bewertung von vornherein fest. Und sobald die Bewertung festliegt, sind wir bereit zu sagen, daß ein damaliger fanatischer Fremdenhasser ihn ermordete, weil er blind war für Shōzans Größe, daß er damit etwas sehr Bedauerliches getan habe. Von dem heute erreichten historischen Standpunkt aus sagen wir: „Ein bahnbrechender Denker wurde von einem Dummkopf ermordet. Laßt uns also die hundertste Wiederkehr seines Todestages festlich begehen!“ Auch das läßt sich leicht sagen.

Das heißt: Wenn wir unseren heute erreichten Wissensstand, unsere moralischen Maßstäbe und politischen Werte zur natürlichen, selbstverständlichen Prämisse bei der Betrachtung der Vergangenheit machen, kommt es dazu, daß wir etwa – falls wir Shōzan loben wollen – sagen: „Er verfügte über ein *für seine Zeit* breites Gesichtsfeld und eine weite Perspektive. Wenn er z.B. sagte, man könne die Ausländer nicht länger als ‘Barbaren’ bezeichnen, so zeigte er sich als ein für seine Zeit großer Mann.“ Die Kehrseite der Medaille ist dann: „Von heute aus gesehen war er doch recht zeitgebunden.“

[206]

Können wir heute so aus dem Denken der Vergangenheit lernen? Da habe ich meine Zweifel. Was bedeutet es dann aber, aus dem Denken der Vergangenheit zu lernen? Was bedeutet es, dieses hier und heute für uns nutzbringend zum Leben zu erwecken, ohne die vergangene geschichtliche Konstellation einfach zu ignorieren? Darüber wollen wir heute nachdenken.

Um in der Gegenwart einen Denker, der vor hundert Jahren gelebt hat, zu studieren, müssen wir zunächst unser gegenwärtiges Wissen, unsere gegenwärtig gebrauchten Wörter, sowie deren Voraussetzung: unsere Wertmaßstäbe, alles dies *vorübergehend* "ausklammern" und uns, soweit das möglich ist, in die damalige Situation, d.h. den damaligen Wortgebrauch und die damaligen Wertmaßstäbe hineinzuversetzen versuchen. Das ist die Prozedur, die wir mit Hilfe unserer *Einbildungskraft* zu vollziehen haben. Wir wissen bereits, welchen Weg Japan in den zurückliegenden hundert Jahren seit Shōzans Tod gegangen ist und wie sich die Welt entwickelt hat. Das aber war für Shōzan vor hundert Jahren, als er agierte, noch ein Buch mit sieben Siegeln, genauso wie uns noch völlig unbekannt ist, was aus Japan und der Welt in den nächsten hundert Jahren werden wird. Die Aufgabe unserer historischen Einbildungskraft besteht darin, das Ergebnis, welches wir heute kennen, auf das chaotische Knäuel, dem man noch nicht ansehen kann, in welche Richtungen es sich auflösen wird, zurückzuführen und den inzwischen entschiedenen Lauf der Geschichte bis zu dem Punkt zurückzusetzen, da die Geschichte noch verschiedene Möglichkeiten einschloss, und dann den Versuch zu machen, uns selbst an diesen Punkt zu versetzen. Einfach gesagt, handelt es sich um das *Nacherleben* der Vergangenheit.

Nur durch solches Nacherleben wird das, was man das Verständnis der Vergangenheit von innen heraus nennt, d.h. die Vergangenheit *von der Vergangenheit aus* zu verstehen, möglich, und [207] nur so ist das Verständnis noch zu vertiefen. Als Nächstes müssen wir die geschichtliche Situation, in der dieser Denker lebte, nicht als spezifische, einmalige, d.h. nicht als eine an jenem Ort und zu jener Zeit nur einmal gegebene betrachten, sondern versuchen, aus jener Situation eine oder mehrere "typische Situationen" zu abstrahieren. Kein historisches Ereignis geschieht ein zweites Mal in der gleichen Form. Wenn wir es aber als eine typische Situation betrachten, dann gelingt es uns, Situationen zu erfassen, denen wir auch heute oder morgen gegenüberstehen können.

Natürlich gibt es, je nachdem, wo unser Hauptinteresse liegt, verschiedene Möglichkeiten, eine typische Situation zu abstrahieren. Wenn wir uns zum Beispiel besonders für die Funktionsweise politischer Führerschaft interessieren, könnten wir die geschichtliche Situation zu Shōzans Zeit etwa folgendermaßen typisieren: Ein kleines Land, eingekreist von Großmächten, mußte deren ehrgeizige Absichten von sich fernhalten und versuchen, seine eigene Integrität und Unabhängigkeit zu bewahren. Innenpolitisch gesehen, handelte es sich um eine Situation, in der die wichtigen Vasallen unter dem Schutz ihrer traditionellen Autorität einander in andauernder geheimer Geg-

nerschaft gegenüberstanden, oder auch um eine Situation, in der die Intellektuellen sich der Zeit entfremdet hatten, das gesellschaftlich-politische Interesse verloren und sich ins Private zurückzogen. Man könnte noch einige andere typische Situationen abstrahieren. Dieses Verfahren hat auch Machiavelli auf die römische Geschichte angewandt. So wurden die mehr als tausend Jahre zurückliegenden Situationen und das politische Handeln der darin lebenden Menschen in seiner eigenen Zeit, dem Zeitalter der Renaissance, „nutzbringend zum Leben erweckt“<sup>4</sup>. Seine Regeln der Politik fand er, indem er in dieser Weise Geschichte als nicht in der Vergangenheit fixiert behandelte, andererseits aber auch nicht das Handeln geschichtlicher Persönlichkeiten ganz nach eigenem Gutdünken aus ihrer Zeit herauslöste, sondern indem er aus einzelnen Situationen und den Reaktionen hierauf eine Reihe von „Typen“ bildete. Durch eine solche Operation wird die historische Vergangenheit nicht unmittelbar in die Gegenwart übertragen, sondern in jedem Fall über das Medium der Vergangenheit in die Gegenwart übersetzt. Indem wir das, was ein bestimmter Denker in der damaligen Sprache und im Rahmen der damaligen Wertmaßstäbe ausdrückte, im Lichte der Fragen, denen er sich damals gegenübergestellt sah, [208] erfassen und in Verbindung mit dem damaligen geschichtlichen Kontext ins Heute oder Morgen *übersetzen*, wird es uns möglich, die Fragen jenes Denkers als *unsere* Fragen zu erfahren und auf sie als Subjekte zu reagieren.

Die Vorrede ist leider etwas lang geworden. Ich, der ich kein Shōzan-Spezialist bin, aber zu Ihnen über Shōzan spreche, habe nur versucht, als Vorbereitung für mich selbst erst einmal ganz allgemein darüber nachzudenken, was es bedeutet, von einem Denker der Vergangenheit zu lernen. Ich möchte nun im Folgenden etwas konkreter darüber sprechen, wie Shōzan mit den Fragen, denen er sich konfrontiert sah, umgegangen ist.

## II

Es gibt eine Eingabe Shōzans aus dem Jahre Tenpō 13 (1842)<sup>5</sup>, als ihn der Opiumkrieg gerade tüchtig aufgeschreckt hatte, die sogenannten „Acht Maß-

---

4 Maruyama bezieht sich hier wohl auf Niccolò Machiavellis *Discorsi* („Abhandlungen über die ersten zehn Bücher des Titus Livius“; veröffentlicht posthum 1531), in denen dieser sein Verständnis von Staat und Politik durchweg an römischer Geschichte expliziert.

5 Historische Daten werden in dieser Übersetzung prinzipiell zunächst nach dem bis 1872 in Japan gültigen luni-solaren Kalender gegeben (zur groben Orientierung wird in der Regel das ungefähr entsprechende Jahr des gregorianischen Kalenders in Klammern hinzugesetzt). Bei genauen Daten, vor allem in den letzten zwei Monaten des jeweiligen Jahres,

nahmen zur Küstenverteidigung”<sup>6</sup>, die er an den Fürsten von Matsushiro<sup>7</sup>, Sanada Yukitsura, richtete, welcher damals gerade zum Mitglied des Ältestenrats des Bakufu ernannt worden war. Shōzan war damals 32 Jahre alt. Dieses berühmte Dokument wird zwar häufig als Beispiel für seine zu jener Zeit noch fremdenfeindliche Einstellung zitiert, er sagt darin aber unter anderem auch folgendes:

Eine äußere Attacke ist etwas anderes als Unruhen im Inland und kann, je nach der Situation, Wohl und Wehe der unter allen Ländern der Welt beispiellosen durch hundert Generationen ununterbrochenen Reihe [unserer] Kaiser berühren; es betrifft nicht nur Ruhm oder Schande des Hauses Tokugawa. Weil das ganze Götterland [Japan] Glück und Unglück teilt, bin ich untätigst der Meinung, daß hierüber jeder, der in diesem Lande das Leben empfangen hat, ob vornehm oder gemein, ob verehrungswürdig oder geringgeschätzt, in irgend einer Weise sich sorgen muß.<sup>8</sup>

Ein Ausdruck wie “äußere Attacke” klingt für uns ziemlich altertümlich, [209] aber auch jenseits der Wortwahl ist, was die Denkweise oder den Rahmen der Werturteile betrifft, der Gedanke der “unter allen Ländern der Welt beispiellosen durch hundert Generationen ununterbrochenen Reihe unserer Kaiser” den jungen Leuten von heute wohl schlicht unverständlich, obwohl

---

wird genau umgerechnet, da diese nach dem gregorianischen Kalender eventuell in den Anfang des nächsten Jahres fallen. Der Neujahrstag des japanischen Kalenders fiel bis 1872 immer auf einen Tag zwischen dem 14. Januar und 22. Februar des folgenden “westlichen” Jahres. Vgl. Reinhard ZÖLLNER: *Japanische Zeitrechnung. Ein Handbuch*, München: iudicium 2003: 10.

6 *Kaibō hassaku* 海防八策 im engeren Sinne ist eine kurze, konkrete Maßnahmen aufzählende Passage in einer umfangreichen Eingabe an den Fürsten von Matsushiro (Tenpō 13.11.24 / 1842.12.25). Hier ist allerdings die ganze Eingabe gemeint. Text in NST 55: 26283 (die “Acht Maßnahmen” auf S. 269–70). Eine gekürzte Inhaltsangabe der “Acht Maßnahmen” in *Sources of Japanese Tradition* (Ausgabe 1958: 604–5, bzw. Ausgabe 2005, Bd. 2: 629).

7 Matsushiro 松代 war ein mittelgroßes Lehnsfürstentum (*han* 藩) südlich der Stadt Nagano (nomineller Ertrag 100.000 *koku* 石 Reis). Das Lehen war seit 1622 in der Hand des Hauses Sanada 真田. Sakuma Shōzan war von seiner Abstammung her Krieger dieses Fürstentums. Der hiernach genannte “Ältestenrat” war das höchste Regierungsgremium unterhalb des Shōguns und bestand in der Regel aus vier oder fünf “Ältesten” (*rōjū* 老中), welche aus dem Kreis der besonders verlässlichen Fürsten ausgewählt wurden und die reihum die Regierungsgeschäfte übernahmen.

8 「外寇之義は国内の争乱とも相違仕、事勢に依り候ては、世界万国比類無<sub>レ</sub>之百代聯綿とおはしまし候<sub>レ</sub>皇統の御安危にも預り候事にて、独り<sub>レ</sub>徳川家の御榮辱にのみ係り候義に無<sub>レ</sub>御座<sub>レ</sub>候へば、<sub>レ</sub>神州闔国の休寂を共に仕候事にて、生を此国に受け候ものは、貴賤尊卑を限らず、如何様とも優念仕べき義と奉<sub>レ</sub>存候。」 NST 55: 266 (aus der Eingabe an den Lehnsherren über Küstenverteidigung, vgl. Anm. 6).

es doch eine bis zum letzten Kriege allgemein geläufige Auffassung war, geschweige denn, daß wir gefühlsmäßig ermessen könnten, was etwa seine mit Nachdruck vorgetragene Überzeugung, ein solcher Angriff betreffe “nicht nur Ruhm und Schande des Hauses Tokugawa”, in seiner Zeit bedeutete. Wir denken vielleicht: Ist das nicht ganz egal? Aber wenn wir uns fragen, mit welcher typischen Situation Shōzan konfrontiert war, und was seine Reaktion darauf war, wird deutlich, daß hier unverkennbar der Grundgedanke des Nationalismus zum Vorschein kommt. Denn er versucht, in der damaligen Terminologie und im Rahmen der damaligen Wertmaßstäbe zu sagen, daß angesichts des Druckes der ausländischen Mächte die Unabhängigkeit des Staates bewahrt werden muß, wobei er betont, daß “jeder, der in diesem Lande das Leben empfangen hat, ob vornehm oder gemein, ob verehrungswürdig oder geringgeschätzt, in irgend einer Weise sich sorgen muß”, d.h. daß die Unabhängigkeit des Staates nach außen nicht ein Problem nur der Intellektuellen oder nur der herrschenden Schicht ist, sondern eine Frage, welche die Rangunterschiede von hoch und niedrig übersteigt und die Nation als Ganze angeht.

Wie ist nun dieser Gedanke danach von den auf Shōzan folgenden Denkern der späten Edo-Zeit<sup>9</sup> und der Meiji-Erneuerung fortgeführt worden? Yoshida Shōin<sup>10</sup> hat einmal folgendes gesagt:

---

9 “Späte Edo-Zeit” steht hier wie auch sonst in diesem Text als Übersetzung von *bakumatsu* 幕末 (“Spätzeit der Bakufu-[Herrschaft]”). Gelegentlich wurde das Wort auch als “Bakumatsu” ins Deutsche übernommen. Dieser Begriff ist nicht eindeutig definiert. Oft ist damit nur die dramatische Zeit vom Auftauchen der “schwarzen Schiffe” (speziell der amerikanischen Flotille unter Commodore Perry) im Jahre 1853 bis zur “Wiederherstellung der Monarchie” (*ōsei fukko* 王政復古) im Jahr 1868 gemeint. Maruyama bezieht in dem vorliegenden Text auch die Zeit ab 1840 ein, als die innere Krise Japans (welcher die Regierenden mit den “Tenpō-Reformen” zu begegnen versuchten) und die äußere Bedrohung (Beginn des Opium-Krieges zwischen Großbritannien und China) zusammentrafen und die innerjapanische Entwicklung beschleunigten.

10 Yoshida Shōin 吉田松陰 (1830–59): Krieger des Lehnsfürstentums Chōshū 長州, Schüler von Sakuma Shōzan und führender Aktivist der *sonnō-jōi* 尊王攘夷 / 尊皇攘夷 (“Verehrt den König / Kaiser, vertreibt die Barbaren!”) Bewegung. Er versuchte 1854 auf eines der amerikanischen Schiffe zu gelangen, um mit eigenen Augen das Ausland zu sehen, wurde aber festgenommen und ins Gefängnis geworfen. Nach einem Jahr zu Hausarrest begnadigt, gründete er 1857 in seinem Heimatort Hagi (heute Präfektur Yamaguchi) eine Schule, in der er Gleichgesinnte um sich scharte. 1858 im Rahmen einer Unterdrückungswelle gegen regierungskritische Aktivisten verhaftet, wurde er zum Tode verurteilt und am 27. 10. Ansei 6 (21. 11. 1859) hingerichtet. Seine charismatische Persönlichkeit übte einen großen Einfluß auf die Nachgeborenen aus. Vgl. Harry D. HAROOTUNIAN: *Toward Restoration. The Growth of Political Consciousness in Tokugawa Japan*, Berkeley (u.a.): University of California Press 1970: 184–245.

Soweit der Himmel reicht und die Erde sich ausdehnt, muß jeder im Volke das [Reich] unter dem Himmel zu seiner Aufgabe machen, jeder muß sein Leben hingeben, um dem Sohn des Himmels zu dienen, ohne Unterscheidung von vornehm und gemein, verehrungswürdig und geringgeschätzt, denn das ist der Weg des Götterlandes.<sup>11</sup>

Obgleich auch hier, etwa in Ausdrücken wie “sein Leben hingeben, um dem Sohn des Himmels zu dienen” oder “soweit der Himmel reicht und die Erde sich ausdehnt”, damalige Begriffe und der damalige *frame of reference* benutzt werden, steht dahinter deutlich der gleiche Gedanke wie hinter den oben zitierten Sätzen aus der Eingabe Shōzans. Allerdings ist er inzwischen konkreter geworden. “Ohne Unterscheidung von vornehm und gemein, verehrungswürdig und geringgeschätzt” impliziert hier: Solange es Standesbarrieren und [210] Klassenschranken gibt, ist es für die Mitglieder der Nation schwer, die äußere Unabhängigkeit des Staates als ihre *ureigene* Aufgabe zu betrachten. Das geht so nicht weiter, meint Shōin. Er stellte somit die Frage nach den Trägern des Nationalismus, d.h. danach, wer die nationale Unabhängigkeit als seine Aufgabe zu betrachten habe. Dadurch wurde sein Denken immer revolutionärer. Es gibt von ihm die berühmten, von einer verzweiferten Ungeduld zeugende Äußerung, daß man auf das jetzige Bakufu und die Fürsten nicht setzen könne; die einzigen, auf die man setzen könne, seien die entschlossenen niederen Samurai, aber die hätten keine Macht. Bei Shōin ist auf jeden Fall die Tendenz bemerkbar, die Basis des Nationalismus auf die [ganze] Nation auszuweiten.

Wir wollen einmal zeitlich einen kleinen Sprung voraus machen. Zu Anfang der Meiji-Zeit sagt Fukuzawa Yukichi:

Um unser Land vor dem Ausland zu schützen, müssen wir das ganze Land mit dem Geist der Freiheit und Unabhängigkeit erfüllen und die Menschen, die in diesem Land leben, müssen ohne Unterschied von Vornehm und Gemein, Hoch und Niedrig dieses Land zu ihrer eigenen Angelegenheit machen. Weise wie Dumme, Blinde wie Sehende müssen ihre Pflicht, die sie als Bürger dieses Landes (*kokujin*) haben, erfüllen.

11 「普天率土の民、皆天下を以て己が任と為し、死を尽して以て天子に仕へ、貴賤尊卑を以て之れが隔限を為さず、是れ則ち神州の道なり。」 *Heishin yūshitsu bunkō* 丙辰幽室文稿 (“Niederschrift in Gefangenschaft im Jahre Älteres Feuer / Drache”, Ansei 3 / 1856); *Yoshida Shōin zenshū* (1940), Bd. 4: 141. Shōin variiert in dem Zitat eine Formulierung aus dem “Klassischen Buch der Lieder” (*Shi jing*, Abt. *Xiao ya*, Gedicht *Bei shan*): “Allüberall unter dem Himmel: nichts als des Königs Land. Bis zu des Landes Rändern, alle Untertanen des Königs” (Übers. Rainald SIMON: *Shijing. Das altchinesische Buch der Lieder*, Stuttgart: Reclam 2015: 489).



So steht es in Fukuzawa Yukichis berühmter Schrift *Ermunterung zur Wissenschaft*.<sup>12</sup>

Wenn man diese drei Zitate neben einander hält, so finden wir, daß der Grundgedanke des Nationalismus allen dreien deutlich gemeinsam ist. Während der dreißig Jahre, die zwischen Shōzans Eingabe und Fukuzawas *Ermunterung* liegen, hat sich die verwendete Sprache allerdings Schritt für Schritt gewandelt, d.h. sie ist Schritt für Schritt moderner geworden. Bei Fukuzawa ist sie schon erstaunlich modern. Worte wie “der Geist der Freiheit und Unabhängigkeit” sowie die dahinter stehende Haltung sind heute in der gleichen Form Allgemeinbesitz. Wenn Fukuzawa sagt, erst wenn sich der Geist der Freiheit und Selbständigkeit etabliert, werde der Staat zur Angelegenheit der ganzen Nation, so ist damit bei ihm der Gedanke des Nationalismus schon bis zur Ebene einer geistig-seelischen Revolution gediehen.

[211] So unterscheiden sich bei diesen drei Autoren Wortgebrauch wie Reaktionen. Jeder antwortet angesichts der internationalen Krise verschieden auf die typische Situation einer äußeren Bedrohung der nationalen Unabhängigkeit. Diese drei Reaktionen kann, ja muß man als geschichtliche Entfaltung des einen Grundgedankens des Nationalismus ansehen. Betrachtet man sie gleichzeitig jede für sich als drei verschiedene Reaktionstypen, kann man Shōzans Reaktion nicht unbedingt als die an modernem Bedeutungsinhalt ärmste, da älteste, einstufen. Shōzans Reaktionsweise hat, meine ich, ihre eigene Bedeutung.

Da Shōzan sein ganzes Leben hindurch eine tiefe Verehrung gegenüber der Song-zeitlichen Gelehrsamkeit<sup>13</sup> mit ihren Begriffen *yi li* 義理 (jap. *gi*

12 「外国に対して我国を守らんには、自由独立の気風を全国に充満せしめ、国中の人々貴賤上下の別なく、その国を自分の身の上に引き受け、智者も愚者も目くらしも目あきも、各々その国人たるの分をつくさざるべからず。」 *Fukuzawa Yukichi zenshū* 福沢諭吉全集 (Ausgabe 1969-71), Bd. 3: 44. Fukuzawas weit verbreitete Aufklärungsschrift *Gakumon no susume* 学問のすゝめ (“Ermunterung zur Wissenschaft / zum Lernen”) erschien zwischen 1872 und 1876 in insgesamt 17 selbständigen Heften. Das Zitat stammt aus Heft Nr. 3 (Dezember 1873). In der englischen Übersetzung von David A. DILWORTH (New York: Columbia University Press 2012 – revidierte Version der Erstausgabe von 1969) steht das Zitat auf S. 22. Von dieser vielleicht wichtigsten Schrift der frühen Meiji-Zeit gibt es inzwischen Übersetzungen ins Chinesische, Englische, Französische, Koreanische, Mongolische, Thailändische und ins Vietnamesische, jedoch keine deutsche Übersetzung.

13 Gemeint ist die spezifische Ausprägung des chinesischen Konfuzianismus während der Song-Dynastie, für die vor allem Zhu Xi 朱熹 (1130–1200; auch Zhuzi, jap. Shushi, d.h. “Meister Zhu” genannt) steht. Diese Interpretation des Konfuzianismus wurde in der Edo-Zeit von der Zentralregierung (Bakufu) besonders gefördert, war aber zu Shōzans Zeit nur eine von mehreren Schulen. Maruyama widmete dem Konfuzianismus der Zhu

*ri*)<sup>14</sup> und *zheng ming* 正名 (jap. *sei mei*)<sup>15</sup> bewahrte, stellte sich ihm nicht die Aufgabe, das die Unabhängigkeit tragende politische *Subjekt* national auszuweiten oder die moralischen Normen der gesellschaftlichen und menschlichen Beziehungen von Grund auf zu reformieren. In dieser Hinsicht hat Shōzan nichts aufzuweisen, was uns besondere Bewunderung abverlangte. Aber ich denke, die Besonderheit von Shōzans Nationalismus liegt woanders, nämlich darin, daß er Kenntnis (*ninshiki*) der Welt und Japans national zu verbreiten suchte. Dieser Aufgabe galt sein lebenslanges leidenschaftliches Bemühen.

Er war der Überzeugung, man müsse die Fähigkeit zu wissenschaftlicher Erkenntnis durch Beobachtung und Experiment fördern, nicht etwa nur für den begrenzten Zweck der Militärforschung, sondern um mit dem durch die Naturwissenschaften geschulten *Auge* die Welt zu sehen. Und dies sei nicht nur die Aufgabe einer begrenzten Zahl von Wissenschaftlern und Intellektuellen, sondern dieser wissenschaftliche Sinn müsse im ganzen Volke verbreitet werden, denn nur dadurch könne Japan seine Unabhängigkeit bewahren und seine Fortentwicklung garantieren. Mit diesem Gedanken und mit dieser Argumentationsweise ragt Shōzan über seine Zeit hinaus, und darin, meine ich, liegt seine große Besonderheit.

Nicht nur unter der kleinen Zahl der Rangaku-Gelehrten<sup>16</sup> und den zeitgenössischen Politikern, sondern in nationalem Ausmaß [212] wissenschaftliche Sichtweise und Weltkenntnis zu fördern, ist selbstverständlich ein ausgesprochen weitreichendes und langfristiges Vorhaben, welches nicht von heute auf morgen zu verwirklichen ist. Er versuchte, diese in gewisser Hinsicht umständlich-langwierige Aufgabe mit der drängenden Aufgabe zu verbinden, Japans Unabhängigkeit angesichts der direkt vor Augen stehenden Bedrohung durch die ausländischen Mächte zu bewahren. In diesem Punkt lag seine Größe, und hierin lag wohl auch, denke ich, seine Tragik. Diese

---

Xi-Schule und ihren Kritikern eine berühmte Analyse in *Studies in the intellectual history of Tokugawa Japan* (jap. Original 1952; Übers. Mikiso HANE, Tōkyō: University of Tokyo Press 1974).

14 Die Lehren der Song-Philosophen wurden auch als "Lehre von *yi* 義 (Bedeutungen) und *li* 理 (Prinzip)" bezeichnet. Vgl. Artikel "Yi li zhi xue" in *RoutledgeCurzon Encyclopedia of Confucianism*, Bd. 2: 763–64.

15 *Zheng ming* 正名: "Richtigstellung der Namen" d.h. der Bezeichnungen und der zugehörigen Bedeutungen (z.B. "Fürst" und "Untertan") wurde schon von Konfuzius als zentrale Aufgabe gesehen (*Lunyu* / "Gespräche des Konfuzius" 13.3).

16 Rangaku 蘭学 ("Holländische Wissenschaft[en]") bezeichnete die durch niederländische Vermittlung im Japan der Edo-Zeit verbreiteten westlichen Wissenschaften (westliche Medizin, Pharmazie, Botanik, Astronomie, Militärforschung etc.).

Aufgabenstellung ist vielen avantgardistischen Denkern eigen: eine äußerst langfristige, grundsätzliche Aufgabe mit einem dringenden gegenwärtigen Problem zu verbinden. In der praktischen Politik ist er deshalb immer wieder gescheitert.

Wie sehr Shōzan die nationale Verbreitung (*kokuminka*) wissenschaftlicher Erkenntnis und Forschergeistes als seine Aufgabe sah, kann man sehr schön an seinen unermüdlichen Versuchen sehen, eine erweiterte und revidierte Neuausgabe des allgemein als “Halma-Wörterbuch” bekannten großen Niederländischen Lexikons<sup>17</sup> zu bewerkstelligen. Da dieses Detail in allen Biographien behandelt wird, will ich an dieser Stelle nur kurz darauf eingehen. Wie sehr er von der Notwendigkeit und Bedeutung von Weltkenntnis für das ganze Volk überzeugt war, wird aus der Eingabe deutlich, welche er im 9. Monat des Jahres Kaei 3 (1850) an das Mitglied des Ältestenrates Abe Masahiro<sup>18</sup> richtete:

Für die Strategie ist es das Wichtigste, den Anderen zu kennen, auch für die anstehende Seeverteidigung ist nichts dringlicher als den Anderen zu kennen. Da Seeverteidigung darin besteht, die Küsten des Reiches zu verteidigen, beabsichtige ich, alle Menschen des Reiches über die Verhältnisse in den anderen [Ländern] zu informieren. *Um alle Menschen des Reiches über die anderen [Länder] zu informieren, ist es das Beste, sie allgemein die Bücher der Barbaren lesen zu lassen.* Und um sie die Bücher der Barbaren lesen zu lassen, gibt es nichts Dringlicheres als dieses Wörterbuch drucken zu lassen.<sup>19</sup>

17 Das *Haruma wage* 波留麻和解 (“Halmas [Lexikon] japanisch erklärt”) war eine japanische Bearbeitung eines von dem holländischen Verleger François Halma herausgebrachten niederländisch-französischen Wörterbuchs (*Woordenboek der Nederduitsche en Fransche Taalen*. Erstausgabe: Amsterdam 1710). Die erste japanische Version, in welcher Französisch durch Japanisch ersetzt wurde, umfaßte etwa 64.000 Lemmata in 13 Bänden und wurde 1798/99 in Edo gedruckt. Shōzans Bemühungen blieben allerdings erfolglos. Wenig später (1855) erschien jedoch unter dem Eindruck der erzwungenen Öffnung Japans ein von dem Rangaku-Gelehrten Katsuragawa Hoshū (Kunioki) besorgter Druck in fünf Bänden.

18 Abe Masahiro 阿部正弘 (1819–57): Fürst von Fukuyama (Provinz Bingo), seit 1845 Vorsitzender des Ältestenrates und damit mächtigster Politiker nach dem Shōgun. In seiner Amtszeit kam 1853 ein Geschwader der amerikanischen Marine unter Commodore Perry in die Bucht von Edo und erzwang die Öffnung Japans (1854). Dieser Vorgang wurde in der Folgezeit als das Kommen der “schwarzen Schiffe” erinnert.

19 「兵法の先務も、彼を知り候より専なるはなく、当今海防の御先務も、彼を知り候より急なるは無<sub>レ</sub>御座<sub>ニ</sub>、海防は天下の海防に付、天下の人に悉く彼の情を知らせ申度、天下の人に彼の情を知らせ候には、普通に夷書を読ませ候に若く事なく、普通に夷書を読ませ候には、其詞書を板行候より先著は無<sub>レ</sub>御座<sub>ニ</sub> [...]。」 NST 55: 299 (Entwurf für eine Eingabe an das Bakufu, 9. Monat, Bunkyū 2 / 1862).

Hier sind das Gefühl, einer drängenden internationalen Krise gegenüberzustehen, sowie ein starkes Nationalgefühl verbunden mit der unerschütterlichen Hoffnung und dem unbeugsamen Willen, ein niederländisches Wörterbuch für das ganze Reich zu drucken – eine wenig spektakuläre, [213] aber für die *Kenntnis* des Auslandes fundamentale Aufgabe. Seine Erwartungen gingen sogar noch weiter:

Was ich erhoffe ist, daß unser Land mit den Wissenschaften aller fünf Kontinente gleichermaßen ausgerüstet ist und die Vorzüge aller fünf Erdteile in sich vereinigt, um so das Fundament, welches unser Land als ein unabhängiges Land in der Welt ewig dauern läßt, auszuweiten. Falls Ihr dieser Aufgabe Eure Aufmerksamkeit schenkt, möget Ihr, auch wenn es Kritik von Seiten kleiner Geister gibt, diese als im Grunde dem Flügelschlag einer Mücke gleich betrachten und ihr keine Beachtung schenken.<sup>20</sup>

Das sind sehr große Worte. In diese großen Worte ist das auf den ersten Blick sehr kleine Projekt des Lexikondruckes verpackt.

Wenn man Shōzan mit seinem Schüler Yoshida Shōin vergleicht, so sind sie – wie auch Shōin selbst gesagt hat – nahezu konträre Denker. Shōin bezeichnete sich selbst als einen Gefühlsmenschen. Dem gegenüber ist Shōzan ein Mensch der ratio. Der sich emotional verhaltende Typ und der verstandesmäßig erkennende Typ sind zwei deutlich voneinander verschiedene Menschentypen. Der intellektuelle Rationalismus des ersteren endet leicht im Hochmut der Intelligenz und führt zur Herrschaft einer intellektuellen Elite, welche glaubt, das Weltwissen für sich gepachtet zu haben. Das Ergebnis ist dann leicht, wie man ja auch heute beobachten kann, der Anspruch der Experten: “Ich weiß Bescheid”; “mir müssen Sie schon glauben”; “wer nichts davon versteht, sollte den Mund halten” usw.

Auch hier wirkt sich Shōzans oben erwähnter Nationalismus aus. Als Typ [214] war er ein durch und durch intellektuell-rationalistischer Denker. Außerdem war der Umfang seines Wissens für das damalige Japan selbstverständlich erstrangig. Trotzdem hatte er nichts als Verachtung übrig für das Monopolisieren der Wissenschaften, für alle Versuche, die Kanäle des Wissens vor anderen geheim zu halten, oder für das, was man damals “geheime

---

20 「期する所は五大洲の學術を兼備し、五大洲所長を集め、本邦をして永く全世界独立の国とならしむる基礎を世に弘めむ、と申所に御眼力を注がれ候はば、仮令（たとい）群小の批判御座候とも、本より蚊蚋の羽音に均しき事、御掛念に及ばざる義と奉存候。」NST 55: 287 (Eingabe an den Fürsten von Matsushiro vom 2. Monat Kaei 2 / 1849).

Überlieferung”<sup>21</sup> oder “direkte Überlieferung vom Meister auf den Schüler” nannte und mit “Außenstehenden nicht zeigen!” markierte. Sein leidenschaftlich verfolgter Wunsch war vielmehr, Wissenschaften und Kenntnisse für alle Menschen zu öffnen. Daher seine eifrigen Bemühungen, das Halma-Wörterbuch *drucken* zu lassen. (Dieses Projekt scheiterte allerdings schließlich und kam nicht zur Ausführung).

Als der Hausälteste<sup>22</sup> des Fürstentums Matsushiro äußerte, es genüge doch wohl, wenn man zum Gebrauch der Rangaku-Gelehrten für etwa hundert Goldstücke fünf oder sechs Abschriften des Wörterbuches anfertigen lasse, so daß ein Druck sich erübrige, entgegnete Shōzan, ein Wörterbuch sei etwas, das genauso wie ein chinesisches Zeichenlexikon ständig auf dem Schreibtisch der Studenten westlicher Wissenschaften liegen müsse; es könne keine Rede davon sein, daß es genüge, wenn die Spezialisten der Rangaku mit fünf oder sechs Exemplaren ihren Studien nachgingen. Und selbst wenn das genüge, so sei es nicht die Haltung eines [am Ideal der] Menschenfreundlichkeit [orientierten] Edlen (*jinjin kunshi* 仁人君子), nicht an die Anderen zu denken, sofern man nur selbst zurechtkomme. Wenn 100 Goldstücke zur Verfügung stünden, könne man doch statt handschriftlicher Kopien ein gedrucktes Buch, bei dem viel weniger Fehler vorkämen, in 80 oder 90 Exemplaren herstellen, obwohl in ganz Japan eigentlich 300 bis 500 Exemplare, wenn es hoch käme, sogar 700 Exemplare verkauft werden könnten. Das würde dann dem Fürstentum Matsushiro Geld einbringen und wäre so gleichzeitig ein gutes wie auch einträgliches Werk.

Zu einem späteren Zeitpunkt, als ihm, während er in Matsushiro unter Hausarrest lebte, zu Ohren kam, daß das Original von Perrys Reisebericht<sup>23</sup> nach Japan gelangt sei, sandte er sofort einen Brief an den in Edo weilenden

21 Vgl. hierzu Markus RÜTERMANN: “Pflege und Kritik der ‘Tradierungen’ (denju). Zum Verhältnis zwischen Tradition und Strukturwandel der Öffentlichkeit im Japan der frühen Neuzeit”, NOAG 165/166 (1999): 45–144.

22 “Hausälteste” (*karō* 家老) waren hochgestellte Krieger, die in einem Lehnsfürstentum unterhalb der Fürsten (*daimyō*) die Politik bestimmten. Das mächtige Amt des Hausältesten war in mit dem Fürsten durch besonders alte Loyalitätsbande verbundenen Kriegerfamilien erblich. Je nach Größe des Fürstentums konnte es einen oder mehrere Hausälteste geben. Die Eingabe an den Fürsten von Matsushiro vom 2. Monat Kaei 2 kritisiert offen den Hausältesten Oyamada 小山田 (Hoftitel: Iki no kami 碓岐守) des Fürstentums Matsushiro. Der folgende Abschnitt referiert die Eingabe, vor allem die Stelle NST 55: 285.

23 Erschienen unter dem Titel *Narrative of the Expedition of an American Squadron to the China Seas and Japan: performed in the years 1852, 1853, and 1854, under the command of Commodore M.C. Perry, United States Navy*. [...], Washington 1856.

Yamadera Gendayū<sup>24</sup>, worin es (inhaltlich zusammengefaßt) heißt: Falls Sie irgendwie daran kommen können, wäre ich Ihnen sehr dankbar, wenn Sie ihn mir zeigen könnten. Den Bericht direkt zu übersetzen und, so wie er ist, zu veröffentlichen, wäre wohl schwierig, da er ja den guten Ruf der mit Perrys Empfang betrauten Beamten und außerdem auch noch Angelegenheiten des kaiserlichen Hofes berührt. Ihn aber hier in Japan zu verbieten, während er, im Ausland einmal gedruckt, auf allen fünf Kontinenten verbreitet ist: [215] wäre das nicht genauso unsinnig wie ‘mit zugehaltenen Ohren Glocken zu stehlen’?<sup>25</sup> So konsequent war er in seiner Ansicht, daß alle Information öffentlich sein sollte.

Mit dieser Haltung setzte er sich deutlich ab von jenem intellektuellen Elite-Denken und Spezialistentum, in das vom Werte ihres eigenen Wissens allzu überzeugte Menschen des intellektuell-rationalistischen Typs leicht verfallen. Außerdem ist hier der eigentlich in irrationalen Gefühl wurzelnde Nationalismus eng verbunden mit einem konsequenten Intellektualismus (mit dem Ziel der positiven Weltkenntnis).

### III

Was bedeutet es nun, die Welt zu betrachten und zu erkennen, etwas, das Shōzan so unermüdlich und unverdrossen forderte? Es erscheint uns vielleicht als etwas ganz Selbstverständliches, aber wir müssen es ein wenig genauer betrachten. Wenn sich die uns umgebenden Dinge in unseren Augen spiegeln, so ist das etwas anderes als Sehen. Sichtbar sein und Sehen ist etwas Verschiedenes. Wenn man meint, es genüge zu sehen, was sichtbar ist, dann stellt man sich gar nicht der Frage, *mit welchen Augen* und mit welcher *Brille* man zu sehen hat.

Man sagt zwar gerne “Sieh die Wirklichkeit!”, ohne dabei weiter nachzudenken, aber die “Wirklichkeit” ist etwas so verwirrend Komplexes, aus wi-

24 Yamadera Gendayū 山寺源大夫 (1807–78): Hochrangiger Krieger des Matsushiro-han; Gelehrter und Lehrer der “Militärkunde” (*heigaku*); Gendayū ist der Rufname, der heute häufiger gebrauchte Beiname (*gō* 号) war Jōzan 常山. Nach dem Kommen der “Schwarzen Schiffe” war er im Bakufu mit Fragen der Behandlung der Amerikaner betraut und wichtiger Korrespondent Shōzans. Nach dem Umschwung von 1868 arbeitete er ab 1871 als Lehrer an der Nagano-ken Gakkō 長野県学校, der ersten modernen Schule in der Präfektur Nagano.

25 Es handelt sich um den Brief vom 26. 3. Ansei 5 (1858) an Yamadera Gendayū. Text in SZ 5: 28–29. Auf Perrys Bericht wird hier mit *Peri kikō* 彼理紀行 (“Perrys Reisebericht”) Bezug genommen. Das chinesische Sprichwort “mit zugehaltenen Ohren eine Glocke stehlen” bezeichnet ein selbstbetrügerisches Verhalten.

dersprüchlichen Tendenzen Gebildetes, daß wir, um uns ein Bild von der uns umgebenden Welt zu machen, tatsächlich unzählige “Wirklichkeiten” durch eine bestimmte Brille filtern. [216] Die fromme Ermahnung, die “Wirklichkeit” zu sehen, bedeutet nichts weiter, als die durch die eigene *Brille* gefilterte “Wirklichkeit” dem Anderen als “Wirklichkeit” aufzuschwätzen, oder die eigene bisher gebrauchte *Brille* überhaupt nicht zu überprüfen, oder, noch schlimmer, sich selbst überhaupt nicht bewußt zu sein, daß man die ganze Zeit mit einer *Brille* durch die Welt läuft.

Abstrakter ausgedrückt, bedeutet *Brille* Begriffssystem oder Wertmaßstab: Ein intellektuelles Instrument zum Erkennen und Einordnen der Dinge. Wir können unsere Umwelt nicht *unmittelbar* erkennen. Was wir unvermittelt, intuitiv zu erkennen vermögen, sind sehr wenige Dinge, während der größte Teil, ohne daß wir uns dessen bewußt werden, vorher durch das Prisma irgend eines vorgefertigten Wertmaßstabes oder Begriffssystems hindurch geht. Daß man mit der bisher gebrauchten *Brille* die neu entstandene Lage in der jetzigen Welt nicht begreifen könne, das gerade war, was Shōzan so nachdrücklich verkündete.

Dieses Problem in seiner ganzen Schärfe zu erkennen, dazu war Shōzan durch den Stoß veranlaßt worden, den Verlauf und Ergebnis des Opiumkrieges<sup>26</sup> ihm versetzt hatten. Dort hatte er sein eigenes Problem entdeckt. In der Eingabe zur Drucklegung des Halma-Wörterbuches von 1849 schreibt er:

Daß so wie heute die fünf Kontinente miteinander in Verbindung stehen, das hat es seit Entstehung der Welt noch nie gegeben. Zudem haben die Länder des Westens Wissenschaft und Technik immer weiter verfeinert, ihre Kraft voll entfaltet und unablässig an Macht zugenommen, so daß *sogar das Land des Herzogs von Zhou*<sup>27</sup> und des Konfuzius von ihnen ausgeraubt worden ist. Woran mag das nach Eurer Meinung wohl liegen?“<sup>28</sup>

---

26 Der erste “Opiumkrieg” (jap. *Ahen sensō* 阿片戦争) zwischen China und Großbritannien entzündete sich an der Weigerung Chinas, das von britischen Kaufleuten in großen Mengen gehandelte Opium weiter ins Land zu lassen. Dieser erste Opiumkrieg dauerte von 1840 bis 1842 und endete mit dem Vertrag von Nanjing (Nanking), dem ersten ungleichen Vertrag, den China unterzeichnen mußte. Zusammen mit einem im nächsten Jahr geschlossenen Zusatzabkommen brachte er den Briten den Zugang zu fünf großen Häfen, Konsulargerichtsbarkeit sowie die Abtretung Hongkongs. Der Vertrag eröffnete den Weg zur Verwandlung Chinas in eine Halbkolonie der imperialistischen Mächte. Nach dem zweiten Opiumkrieg 1856–58 mußte sich China 1860 im Vertrag von Tianjin (Tientsin) zu noch weiter gehenden Zugeständnissen bereit erklären.

27 Gemeint ist China. Der Herzog von Zhou (*Zhou gong* 周公, jap. *Shū kō*; trad. um 1100 v.u.Z.), Sohn des Königs Wen und Minister des Königs Wu, des Begründers der

Das war der Ausgangspunkt seines “Problems”. Daß das Heimatland der “Weisen”<sup>29</sup>, auf welche sich die von ihm so tief verehrte Song-Philosophie<sup>30</sup> berief, sich so schnell der britischen [217] Macht beugen mußte, warf alle seine bisherigen Vorstellungen über den Haufen: Wie konnte es dazu kommen? Ohne Überprüfung des bisherigen, als selbstverständlich angesehenen Weltbildes war dieses Problem nicht lösbar. Und berührte es darüber hinaus nicht auch die Unabhängigkeit Japans? So lief sein Gedankengang.

Die Brille, mit der wir die Dinge wahrnehmen und bewerten, haben wir uns sicherlich nicht frei ausgesucht. Sie ist ganz natürlich gewachsen in der Kultur, in der wir aufgezogen wurden, in der Tradition, in der wir aufwuchsen, in der Erziehung, die wir erhielten, in den althergebrachten Gewohnheiten unserer Umwelt. Inmitten dieser Umstände hat sie sich von selbst gebildet. Weil wir jedoch schon lange mit ihrer Hilfe die Dinge betrachten, sind wir uns dieses “Erkenntnisgerätes” schließlich gar nicht mehr bewußt, ganz so wie jemand, der lange eine *Brille* trägt, beim Sehen gar nicht merkt, daß er mit einer *Brille* sieht. Da wir uns einbilden, die Wirklichkeit *unmittelbar* zu sehen, kommt uns gar nicht zu Bewußtsein, daß die Gestalt der *Dinge*, mit einer *anderen Brille* gesehen, vielleicht ganz anders aussähe. So sehr ist unsere *Brille* ein Teil unseres Körpers geworden. Und sie wird es umso mehr, je länger wir dieses Erkenntnisgerät gebrauchen und uns daran gewöhnen. Wenn wir dann einem neuen “Vorfall” gegenüberstehen, fällt es uns deshalb schwer, die darin enthaltenen “Probleme” und “Bedeutungen” zu erkennen.

Shōzan hat sich, so wird oft gesagt, das westliche Wissen früher als andere angeeignet. Die sich hier stellende Aufgabe bestand aber nicht nur in bloß quantitativer Wissensvermehrung. Bisher hatte er nur die chinesischen Wissenschaften betrieben, jetzt aber war mehr notwendig, als nur die europäische Geographie, Astronomie, Physik und alles mögliche andere zu lernen. Das Problem war, daß ein bloßer Wechsel des Gegenstandes nicht genügte.

---

Zhou-Dynastie (12. Jh. bis 8. Jh. v.u.Z.), wurde von Konfuzius (trad. 552 bis 479 v.u.Z.) als der ideale Politiker und Vorbild für die Gegenwart angesehen.

28 「五大洲一続きになり候様の事、開闢以来未曾有（みぞう）の事に御座候と申内、西洋諸国學術を精研し、国力を強盛にし、頻に勢を得候て、周公・孔子の国迄も是が為に打掠（うちかす）められ候事、抑何の故と被<sub>レ</sub>思召<sub>レ</sub>候や。」 NST 55: 284 (Eingabe an den Fürsten von Matsushiro).

29 *seijin* 聖人: Dieses Wort bezeichnet im Konfuzianismus die mythischen Kulturhéroen und vorbildlichen Kaiser der chinesischen Frühzeit (Fu Xi, Shen Nong, Yu, Yao, Shun etc.). Das gleiche Wort wird im buddhistischen (und christlichen) Kontext mit “Heilige” übersetzt.

30 Vgl. oben, Anm. 13.



[218] Darin daß er gerade dies sehr früh erkannte, ist Shōzans überragende Qualität als Denker zu sehen.

Es gibt von ihm mehrere Gedichte, die “Beim Lesen eines westlichen Buches” überschrieben sind. Darunter ist das vom Jahre Kōka 1 (1844) besonders berühmt:

China (das “Land der Han”) und Europa  
sind beide für uns fremde Gebiete.  
Das erhabene Kaiser-Land verehrt die Lehre der Götter.  
Es nimmt das Gute und hilft damit sich selbst.  
Ihre Vorzüge sollten wir unbedingt übernehmen  
Ihre Schwächen, warum sollen wir sie verbergen?  
Der Weg der Könige kennt keine Parteilichkeit.  
Er ist ausgeglichen und strebt zum Höchsten.  
Was sollen uns die engstirnigen Gelehrten!  
Niemals haben sie einen großen Zweifel.<sup>31</sup>

Das heißt: Von uns Japanern aus gesehen sind China und Europa beide gleichermaßen Ausland. Warum sagt man da, die chinesische Kultur sei “unser” und deshalb gut, die europäische aber sei “fremd” und deshalb schlecht? Der Weg der alten Könige (Chinas) ist eigentlich nicht so parteiisch. Was für Dummköpfe sind doch die heutigen Gelehrten! – Was bedeutet dieses Gedicht nun in heutige Sprache übersetzt?

Vom erkennenden Subjekt aus gesehen ist auch “Japan” oder “der Osten” Objekt der Erkenntnis. Aber das Prinzip, welches uns selbstverständlich ist, solange es darum geht, etwas außerhalb von uns zu erkennen, ist, wenn wir *uns selbst* erkennen sollen, sehr schwer durchzuhalten. Gewöhnlich identifizieren wir uns gefühlsmäßig mit der Gruppe, der wir angehören: Ein Ausdruck wie “in unserer Firma” etwa ist Ausdruck einer solchen Identifikation. In Bezug auf “Familie”, “Heimat” und “Land”, in die man hineingeboren ist, wirkt sich diese Identifikation besonders stark aus. Daß wir traurig sind, wenn Japan in einem internationalen sportlichen Wettkampf verliert, liegt eben daran, daß wir “ich” und “Japan” identifizieren. Wenn es sich um ein Land oder einen geographischen Bereich handelt, mit dem unser Land seit langem kulturell oder politisch in enger Beziehung stand, dann wird dieses Ich vermittelt durch die Identifikation mit Japan gleichzeitig auch mit einem

---

31 「読洋書。漢土与欧羅。於我俱殊域。皇国崇神教。取善自補翊。彼美国可参。其瑕何須匿。王道無偏党。平平歸有極。咄哉陋儒子。無乃懷大惑。」 SZ, Bd. 2 (1935), *Shōzan sensei shishō* 象山先生詩鈔 (gesonderte Paginierung): 12–13.

bestimmten weiteren Bereich identifiziert. Und die konfuzianisch geprägte Intelligenz der späten Edo-Zeit identifizierte sich natürlicherweise mit dem weiteren Bereich “Ostasien”.

[219] Um die genannte Aufgabe erfüllen zu können, muß man das erkennende Subjekt jedoch zunächst aus diesen bestehenden Identifikationen herauslösen. Das heißt: Um das Weltbild überprüfen zu können, welches man mit Hilfe jener *Brille* gewonnen hat, die einem durch die auf dem “Weg der Weisen” (*seijin no michi*) beruhende chinesische Wissenschaft anezogenen worden ist, muß man zuerst einmal sein mit Ostasien identifiziertes Ich von Ostasien loslösen und (im wahrsten Sinne des Wortes) zu sich selbst als dem erkennenden Subjekt zurückkehren. Dann erst wird es möglich, das Lehnsfürstentum Matsushiro und Japan, den Osten und den Westen alle gleicherweise als Objekte der Betrachtung mit der *gleichen* Haltung anzusehen. Shōzans berühmte Worte “Ab Zwanzig begriff ich, daß [auch] der gemeine Mann mit einem Land<sup>32</sup> zusammenhängt; ab Dreißig begriff ich, daß er mit dem Reiche zusammenhängt; ab Vierzig begriff ich, daß er mit den fünf Kontinenten zusammenhängt”<sup>33</sup> schildern in prägnanter Form die allmähliche Erweiterung der Vorstellung von seiner Umwelt. Der hier der Welt aus fünf Kontinenten unmittelbar gegenübergestellte “gemeine Mann” ist *der individuelle Mensch als erkennendes Subjekt*. Gerade deshalb kollidiert dies nicht im geringsten mit Shōzans innerer Treue zu seinem Fürstentum, zu Bakufu und Kaiserhof. So ergibt sich erstmals innerlich die Aufgabe, das bisherige, von Nachbarschaftsgefühlen gegenüber den anderen Ländern des chinesischen Kulturkreises bestimmte Weltbild einer Prüfung zu unterziehen. In einem Brief aus dem Jahr Ansei 5 (1858) an Yanagawa Seigan<sup>34</sup> schreibt er:

32 Hier bedeutet “Land” (*kuni* 国) ein Lehnsfürstentum, konkret das Fürstentum Matsushiro, “Reich” (*tenka* 天下) verweist auf Japan. Mit “gemeiner Mann” (*hippu* 匹夫) weist Shōzan offensichtlich auf sich selbst.

33 「予年二十以後、乃知匹夫有繫一國、三十以後、乃知有繫天下、四十以後、乃知有繫五世界」; *yomikudashibun*: 「予、年二十以後は、すなはち匹夫も一國に繫ることあるを知る。三十以後は、すなはち天下に繫ることあるを知る。四十以後は、すなはち五世界に繫ることあるを知る。」 NST 55: 269/418. Maruyama zitiert die Schlußsätze von Shōzans berühmter Schrift “Überprüfung meiner Irrtümer” (*Seiken-roku* 省譽録), welche in klassischem Chinesisch niedergeschriebene Gedanken aus seiner Gefängniszeit 1854 enthält. Text und Anm. in NST 55: 411–18 (237–60); Auszüge in *Sources of Japanese Tradition* (1958): 608–16 (Neuausgabe 2005, Bd. 2: 633–38).

34 Yanagawa Seigan 梁川星巖 (1789–1858) war ein Gelehrter, der vor allem als Dichter chinesischer Verse bekannt war und in seiner Heimatstadt Ōgaki 大垣 (heute Präfektur Gifu) literarisch und politisch engagierte junge Gelehrte anzog. Zu seiner Gruppe gehör-

Ich habe gehört, daß die Sophistereien und Wortverdrehungen der Kokugaku-Gelehrte<sup>35</sup> genannten Leute, [das heißt] ihre Privatmeinungen, deren Bedeutung nicht über Japan hinausgeht, allgemein unter den Höhergestellten ziemlichen Schaden anrichten, was, mit Verlaub zu sagen, mich sehr bekümmert.<sup>36</sup>

Daß er Nipponismus und Kaiserverehrung der damaligen Kokugaku-Gelehrten als Privatmeinung von bloß innerjapanischer Bedeutung bezeichnet, geht in die gleiche Richtung wie seine oben zitierten Sätze. Seine Gedanken gingen wohl etwa so: Erst müsse man sich lösen vom Denken in Begriffen wie “bei uns” und “bei den Fremden”; sonst sei es unmöglich, die Dinge objektiv zu sehen. Das so befreite Erkenntnisvermögen dürfe man nicht mit dem Vorhandensein oder dem Fehlen von natürlich aufkommenden Gefühlen wie Wertschätzung oder Liebe dem eigenen Lande gegenüber vermischen. [220] Wenn man diese Betrachtungsweise nicht fördere, werde ein wirklich unabhängiges Japan nicht möglich sein. Denn die Grundlage der Überlegenheit Europas liege doch in der Verwendung der Methoden der exakten Wissenschaften, dessen, was er “die Kunst des genauen Beweises” nannte:

Kolumbus hat *mit Hilfe der Naturwissenschaft*<sup>37</sup> die Neue Welt entdeckt, Kopernikus die Theorie entwickelt, daß die Erde sich dreht, Newton die Ge-

---

ten auch zwei Dichterinnen. Unter dem Eindruck des Opiumkrieges (1840–42) nahm er eine zusehends kritische Haltung gegenüber dem bestehenden System ein. Da er Verbindungen nicht nur zu Shōzan, sondern auch zu Angeklagten der “großen Verhaftungswelle der Ansei-Zeit” im Jahr 1858 (*Ansei no taigoku*; vgl. oben, Anm. 10) wie Yoshida Shōin pflegte, geriet er ebenfalls in Verdacht. Nur sein bald darauf eingetretener Tod bewahrte ihn vor schlimmeren Folgen.

- 35 Kokugaku 国学 (“Nationale Schule”) ist eine im 18. Jahrhundert aufgekommene gelehrte Richtung, welche sich anfangs dem philologischen Studium der alten und ältesten japanischen Texte widmete, sich aber im Laufe der Zeit auf die Rekonstruktion eines ursprünglichen, von chinesischen Beeinflussungen noch nicht verfälschten “Japanischen Wesens” konzentrierte und hierdurch zu einer wichtigen Inspirationsquelle des Nationalismus in der späten Edo-Zeit wurde.
- 36 「国学者流と称し候者共の、牽強捏合、本邦限りの私言も、平生縉紳家の際には、余程其害を流し候様にも承り、深く苦勞に奉<sub>レ</sub>存候義に御座候。」NST 55: 379 (Brief von Ansei 5.3.6 / 1858.4.19).
- 37 Shōzan gebraucht hier einen alten konfuzianischen Begriff: *kyūri* 究理 (auch 窮理 geschrieben; “Ergründung des [den Phänomenen zugrunde liegenden rationalen] Prinzips”) im Sinne von “Naturwissenschaften”. Während dieser Begriff jahrhundertlang als “Ergründung der (Natur und Menschenwelt zugrunde liegenden) Prinzipien (durch Nachdenken und Studium der alten Texte)” interpretiert worden war, wurde er zu Shōzans Zeit zunehmend in Richtung Naturwissenschaften verstanden. *Kyūri* wurde damit schließlich zur ersten japanischen Übersetzung von “Naturwissenschaft”, speziell “Phy-

setze der Gravitation erforscht; und nach diesen drei großen Entdeckungen haben die zahllosen Künste (Wissenschaften) *eine feste Grundlage gewonnen*, sie kommen ohne jede Willkür oder Betrug aus und sind alle exakt geworden. Dadurch haben die Länder Europas und Amerikas sich Schritt für Schritt völlig verändert und haben schließlich Dampfschiff, Magnetismus und Telegraph entwickelt, womit sie sich tatsächlich das Geheimnis der Natur (*zōka no takumi* 造化の工) angeeignet haben. So hat sich in der ganzen Welt eine erstaunliche und erschreckende Situation ergeben.<sup>38</sup>

Wie weit Shōzan die europäischen wissenschaftlichen Methoden tatsächlich verstand, tritt meiner Meinung nach zurück hinter der Frage, in welche *Richtung* sich sein Denken bewegte.

Wenn man Shōzans Auffassung mit der anderer repräsentativer Denker seiner Zeit vergleicht, tritt besonders in dieser Befreiung vom gefühlsgeleiteten Denken mit der Unterscheidung von “bei uns” und “bei den Fremden” seine Besonderheit deutlich zutage. Ist von der geistigen Reaktion des Bakumatsu-Nationalismus auf den Druck des Auslandes die Rede, so fällt jedem von uns sofort die Mito-Schule um Tokugawa Nariaki<sup>39</sup> ein. Die Späte Mito-Schule ist zwar als Zentrum der *sonnō-jōi*-Bewegung<sup>40</sup> bekannt, aber es trifft andererseits auch nicht zu, daß sie keinen Schritt über die etwa

---

sik” (heute, im Japanischen immer noch daran anknüpfend: *butsurigaku* 物理学 d.h. “Wissenschaft von der Gesetzmäßigkeit der Dinge”).

- 38 「全世界の形勢、コロンビウスが究理の力を以て新世界を見出し、コペルニキウスが地動の説を發明し、ネウトンが重力引力の実理を究知し、三大発見以来、万般の學術皆其根柢を得、聊かも虚誕の筋なく、悉皆著実に相成、是に由て歐羅巴・弥利堅諸州次第に面目を改め、蒸気船、マグネチセ・テレグラフ等創製し候に至り候て、実に造化の工を奪ひ候義にて、可憫可怖模様相成申候。」NST 55: 377.
- 39 Tokugawa Nariaki 徳川斉昭 (1800–60): Fürst von Mito. In seinem Umfeld sammelten sich Gelehrte, die Konfuzianismus mit Nationalismus verbanden und für die “Vertreibung der Barbaren”, aber auch für innere Reformen eintraten (vgl. auch oben, Anm. 3). Nariakis Sohn Hitotsubashi (Tokugawa) Yoshinobu 一橋慶喜 (1837–1913) sollte auf dem Höhepunkt der Krise 1866 zum Shōgun ernannt werden und durch seinen Rücktritt im Jahre Keiō 3.10.14 (1867.11.9) den Weg zur Meiji-Erneuerung frei machen.
- 40 Der Slogan *sonnō jōi* 尊皇攘夷 (“Verehrt den Kaiser, vertreibt die Barbaren!”) kennzeichnet die einflußreichste politische Strömung der Krisenzeit vor 1868. Zu den Diskussionen über den gegenüber dem Ausland einzuschlagenden Weg vgl. WATANABE Hiroshi: *A History of Japanese Political Thought 1600-1901*, Tōkyō: International House of Japan 2012: 333–51. Ein breites Panorama der intellektuellen Diskussionen zeichnet Maruyama Masao in seinem Aufsatz *Kokumin shugi no 'zenkiteki' keisei* (Erstveröffentlichung 1944), Übers. Mikiso HANE: “The Premodern Formation of Nationalism”, *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan* (vgl. Anm.13): 321–67.

in Aizawa Seishizais *Neue Erörterungen*<sup>41</sup> von 1825 entwickelte und inzwischen weit verbreitete Argumentationsweise hinausgegangen wäre. Nariakis Haltung, sei es zu einer konkreten Aufhebung der Abschließung Japans oder zur europäischen Wissenschaft und Technik, wird insbesondere seit der Periode Kaei (1848–53) ausgesprochen flexibel. Außerdem stand der als Führer der Mito-Schule bekannte Fujita Tōko auch mit Shōzan in Verbindung, von dem er sicherlich nicht für einen verbohrtten Fremdenhasser gehalten wurde. Auf der anderen Seite hört Shōzan nie auf, sich selbst als zur moralischen Führung Berufenen zu sehen und an die Universalität des “Weges der Weisen” zu glauben, so wie es in seiner berühmten Formulierung heißt: [221] “Ethik des Ostens / Technik des Westens<sup>42</sup> / weder Fein noch Grob<sup>43</sup> auslassend / Vorderseite und Rückseite<sup>44</sup> gleicherweise beachtend.”<sup>45</sup> Wenn man aber einmal genauer hinsieht, so war Fujita Tōko verglichen mit Shōzan weit weniger frei von der erwähnten Selbstidentifi-

41 Aizawa Seishisai 会沢正志斎 (1782–1863) war ein Gelehrter im Dienste des Fürstentums Mito, der mit seiner Schrift *Shinron* 新論 (Niederschrift 1825, Druck 1857) einen großen Einfluß auf die *sonnō jōi*-Bewegung ausübte. Vollständige Übersetzungen in Volker STANZEL: *Japan. Haupt der Erde. Die ‘Neuen Erörterungen’ des japanischen Philosophen und Theoretikers der Politik Seishisai Aizawa aus dem Jahre 1825*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1982, und Bob T. WAKABAYASHI: *Anti-Foreignism and Western Learning in Early-Modern Japan. The New Theses of 1825*, Cambridge Mass.: Harvard University Press 1986.

42 Diese berühmte Formel lautet im Original: *tōyō [no] dōtoku seiyō [no] geijutsu* 東洋道徳西洋芸術. *Dōtoku* bezeichnet die ethischen Lehren und die daraus folgenden Tugenden, *geijutsu* bezeichnet traditionell die “Gelehrsamkeit” (*gei*: speziell das Studium der Klassiker) sowie die praktischen “Künste” und “Techniken” (*jutsu*: Medizin etc.). Hier ist das Gesamt der westlichen exakten Wissenschaften einschließlich ihrer praktischen Aspekte in Medizin, Astronomie, Technik etc. gemeint. Heute wird das Wort *geijutsu* als Übersetzung von “Kunst” bzw. “art” gebraucht. Die Formel wird in *Sources of Japanese Tradition* (Ausgabe 1958: 607, bzw. Ausgabe 2005, Bd. 2: 631) falsch (*Tōyō no dōtoku, Seiyō no gakugei*) zitiert.

43 *seiso* 精粗: Gemeint ist wohl das speziellere und das allgemeinere Wissen. Diese Formulierung zitiert den Kommentar von Zhu Xi 朱熹 zur Schrift “Das Große Lernen” (*Da xue* 大学), dem in der Schulpraxis ersten der in ganz Ostasien seit dem 12. Jh. als konfuzianische Basistexte betrachteten “Vier Bücher” (jap. *shisho* 四書).

44 *hyōri* 表裏: Gemeint ist wohl das äußerlich Sichtbare und das dahinter Verborgene. Auch diese Formulierung zitiert die gleiche Stelle bei Zhu Xi (Erläuterung zu *ge wu* und *zhi zhi*; hierzu unten, Anm. 65).

45 *Seikenroku* (“Überprüfung meiner Irrtümer”; vgl. Anm. 33). NST 55: 413 (244). Zum Vergleich sei die (anonyme) Übersetzung in *Sources of Japanese Tradition* (1958) zitiert: “[...] the ethics of the East and the scientific technique of the West, neglecting neither the spiritual nor material aspects of life, combining subjective and objective [...]” (S. 610, bzw. Ausgabe 2005, Bd. 2: 634).

zierung mit dem eigenen historisch gegebenen Kulturkreis. Nur ein Beispiel: “Die Barbaren sind zwar sehr klug und geschickt, aber was ihre ethischen Lehren betrifft, so handelt es sich um den Weg der Vögel und Vierbeiner; sie können von Menschen und also auch vom Land des Erhabenen Kaisers nicht angewandt werden. Nur China ist sowohl *geographisch nah als auch in Sitten und Gebräuchen uns ähnlich, und wir sollten deshalb seinen Weg anwenden*.”<sup>46</sup> Deutlich ist hier die gefühlsmäßige Identifikation mit Ostasien infolge des Gefühls von “eigen” und “fremd” zu spüren. Shōzans Auffassung von chinesischen und europäischen Wissenschaften ist völlig anders: “Das Universum hat nicht zwei [verschiedene] Gesetze; wo das Gesetz besteht, können Himmel und Erde, Geister und Götter hiervon nicht abweichen; auch ein Weiser, wie es ihn in hundert Generationen nur einmal gibt, kann hiervon nicht abweichen.”<sup>47</sup> Für Shōzan waren die von den “Weisen” des chinesischen Altertums niedergelegten Gesetze der Wandlungen<sup>48</sup> im Grunde die gleichen wie die von den westlichen “genau beweisenden” Wissenschaften gefundenen. Diese Gesetze gehören keinem begrenzten Gebiet oder Land oder Kulturkreis. Es geht für ihn also nicht darum, sich zwischen chinesischer und westlicher Wissenschaft zu entscheiden, sondern nur darum, *was* in der chinesischen Wissenschaft wahr ist und *was* in der westlichen.

Deshalb sind für Shōzan Vorurteile und Widerwille gegenüber der europäischen Wissenschaft Ausdruck eines aus *Mangel an wirklichem Selbstbewußtsein* gegenüber dem eingeübten “Weg der Weisen” resultierenden Min-

46 「夷狄の人、知巧はすぐれぬれど、其教に至りては禽獣の道、人に用ふ可からざるが如く、皇国に用ふ可からず。唯漢土のみ土地も近く、風土も似よりたれば其道通はし用ふべし。」 *Hitachi-obi*, Bd. 2, *Mitogaku zenshū* 1: 357.

47 「宇宙実理無二、斯理所在、天地不能異此、鬼神不能異此、百世聖人不能異此」. NST 55: 421 (401). Der in klassischem Chinesisch verfaßte Text wird von Maruyama mit Rücksicht auf die Zuhörer in freier moderner japanischer Übersetzung zitiert. Es handelt sich um ein Zitat aus einem kunstvollen Abschiedstext (*sōjo* 贈序), den Shōzan für seinen Schüler Kobayashi Heibun 小林炳文 anlässlich von dessen Weggang in seine Heimat niederschrieb.

48 Die auf dem chinesischen *Buch der Wandlungen* (*Yi jing* 易經, jap. *Ekikyō*) aufbauende gelehrte Tradition (*yi xue* 易学, jap. *ekigaku*). Das *Yi jing* (auch *Zhou yi* 周易, jap. *Shū eki*, genannt) war ursprünglich ein Wahrsagebuch, dessen Kern wohl auf die Zhou-Zeit zurückgeht, das aber auch wesentlich später zu datierende Texte über den Aufbau des Kosmos und die Geschichte der menschlichen Zivilisation inkorporiert. Traditionell wurde es in ganz Ostasien als einer der “Fünf Leitfäden / Klassiker” (chin. *wu jing*, jap. *gokyō* 五經) verehrt. Eine inzwischen klassische deutsche Übersetzung gibt Richard WILHELM in *I Ging. Das Buch der Wandlungen* (Jena: Diederichs 1924; Neuausgabe Düsseldorf: Diederichs o.J.). Eine neue Übersetzung ist *Yijing. Buch der Wandlungen*, Übers. Rainald SIMON (Stuttgart: Reclam 2014).

derwertigkeitskomplexes: “Die Voreingenommenheit der Anhänger der chinesischen Wissenschaft” komme nur “von der Furcht, daß, wenn die westlichen Wissenschaften erfolgreich Fuß fassen, die chinesischen Wissenschaften an den Rand gedrängt und die ehemals gelernten Lehren wertlos werden. [...] Mir scheint, als ob sie angesichts der Verschiedenheit der Sitten und der abweichenden Bräuche jener Länder diese als seltsam ansehen und fürchten, die guten Sitten unseres Landes könnten, wenn jene Wissenschaft sich hier ausbreite, immer weiter von jenen Sitten beeinflusst werden, und deshalb jene [Wissenschaft] behindern. [...] Wenn jemand von einem anderen überwältigt wird, und dies daher rührt, daß er in der selbst praktizierten Moral nicht hinreicht, so sollte er umso mehr diese Moral üben und diesen Weg propagieren; aber die eigene Morallehre nicht praktizieren und der fremden Wissenschaft und Technik mit Neid und Eifersucht begegnen, [222] das halte ich für das Äußerste an Niedertracht.”<sup>49</sup> Hier erfaßt Shōzan von der entgegengesetzten Richtung aus scharf die Schwächen jener vorhin bei Tōko beobachteten auf geographischer Nähe fußenden, mit den Begriffen “innen (bei uns)” und “außen (bei den Fremden)” arbeitenden Denkweise.

Das uns selbst psychisch Nahe als richtig anzusehen, das Fremde von uns fern zu halten ist unsere ganz natürliche Tendenz. Shōzan aber vertrat die entgegengesetzte Meinung, nämlich: Sowohl der Einzelne als auch der Staat müßten eigentlich, wenn sie wirklich ihrer selbst sicher wären, das Unbekannte und Fremde nicht ängstlich von sich fern halten, sondern sich ihm positiv nähern, dabei das Nahrhafte restlos aufnehmen und die Giftstoffe im *Inneren* in Abwehrstoffe verwandeln. Diesen Gedanken verfolgte er nicht nur hinsichtlich der Wissenschaft, sondern bis hin zu dem ganz konkreten Problem der Herstellung von Beziehungen zum Ausland. Als Perry nach Japan kam<sup>50</sup>, war er entschieden gegen die Öffnung des abgelegenen Hafens

49 「其偏執の起りは、西洋学盛に被<sub>レ</sub>行候はゞ、漢学其压倒を受け、自家嘗て学び候所の説、立ちかね候はんことを恐れ候 [...] 彼方風土の違ひ、習俗の同じからざるを視て、これを異類に比し、其学盛に行はれ候はゞ、本邦の美俗、追々これが為に移され候はん歟を疑ひ候より、これを阻み候事、御座候様に被<sub>レ</sub>存候。 [...] 他の压倒を受け候と申ものは、畢竟其修むる所の道德、未だ至らざる故の事に候へば、自然も其懸念有<sub>レ</sub>之候様はゞ、ますます其徳を脩め、其道を弘め候様有<sub>レ</sub>之度、身みづから其道德を修めずして、他の學術技芸を媚嫉候は、抑陋劣の限りと被<sub>レ</sub>存候。」 NST 55: 365–66 (Brief von Ansei 3. 7. 10 / 1856 an Katsu Kaishū; zu Kaishū vgl. unten, Anm. 129). Maruyama stellt den zweiten und dritten Teil des Zitates um und kürzt den Wortlaut an einer Stelle. Die Übersetzung folgt dem Originaltext.

50 Kaei 6.6.3 (1853.7.8) ankerte eine amerikanische Flotille unter dem Kommando von Commodore Perry vor Uruga an der Südspitze der Miura-Halbinsel, welche den Eingang

Shimoda für die Fremden. Wenn schon, dann solle man Yokohama öffnen, das war sein Vorschlag. Natürlich ging er darin von seinen eigenen militärisch-strategischen Erwägungen aus, gleichzeitig aber ist auch nicht zu übersehen, daß hinter seinem *absichtlichen* Widerspruch gegen die damals übliche Auffassung, man müsse die ausländischen Schiffe so weit wie möglich von Edo *fernhalten*, der Gedanke steht, „ein naher Ort“ sei „momentan zwar das große Tabu, stelle aber, *eben weil es das große Tabu ist, die richtige Medizin dar.*“ Folglich: „Wenn man einen nahen Ort wie etwa Yokohama bestimmen würde und [wir] die vor Anker liegenden westlichen Schiffe morgens und abends vor Augen hätten, so würde das [für uns] morgens und abends die Galle des Gou Jian<sup>51</sup> darstellen.“<sup>52</sup>

Wie aus diesen Zitaten zu schließen, war das, was Shōzan sich zur Aufgabe gemacht hatte, nämlich alles zum Gegenstand objektiver Erkenntnis zu machen, *keineswegs* das Produkt einer beschaulich-passiven Haltung, welche die Dinge einfach betrachtet, so wie sie sind, sondern hatte vielmehr ein aktiv-autonomes Subjekt [223] zur Vorbedingung, welches unablässig die Objekte bearbeitet. Es gab unter seinen Zeitgenossen nur wenige Intellektuelle, die sich wie er beharrlich von althergebrachten Konventionen freigemacht hatten und *Kenntnis* der ganzen Welt forderten. Der selbe Shōzan hat aber auch gesagt: „Sich dem Zeitgeschmack anpassen, dabei das, was man zu bewahren hat, aufgeben und seine Zielsetzung ändern, das tut nur einer, der keinen Samurai-Geist<sup>53</sup> besitzt. Ein seines hohen Zieles bewußter Sa-

---

in die Bucht von Edo im Westen begrenzt. Drei Tage später drangen die Schiffe bis ins Innere der Bucht vor.

- 51 Gou Jian 勾踐 war ein im 5. Jahrhundert v. u. Z. lebender König von Yue 越 (im Süden des heutigen China), der dem benachbarten Königreich Wu 吳 vorübergehend unterlag, dann aber geduldig auf eine Gelegenheit zum Gegenschlag wartete. Um die Bitterkeit der Niederlage nicht zu vergessen, soll er dem Bericht in Sima Qians *Shi ji* 史記 (*Yue wang Gou Jian shi jia* 越王勾踐世家, Abschnitt 6) zufolge täglich bittere Galle geleckert haben. So bedeutet das Satzende etwa: „... würde das für uns als ständiger Ansporn zum Widerstand dienen.“
- 52 「其地を以て横浜等の近地に改め碇泊の洋船を望んで勾踐が朝暮の胆と成し候はんこと[...] 近地と申処の大禁忌に可有御座候得共其大禁忌にて候故に又対症の良薬と為し候義に御座候」 SZ 4: 234 (Brief an Fujita Tōko vom 26. 2. Ansei 1 / 1854; Maruyama stellt die Reihenfolge der beiden Teilzitate um).
- 53 “Samurai-Geist” (*shiki* 士気): Die einem *shi* gemäße Geisteshaltung. Das sinojapanische Wort *shi* bezeichnete in China ursprünglich den zur Übernahme verantwortlicher (ziviler) Ämter im Staat Fähigen. In Japan wurde das Wort mit den Krieger (Samurai) identifiziert und erhielt so eine deutlich andere Bedeutung, wobei dann vor allem militärische Tugenden impliziert sind. Welche der beiden Bedeutungen hier im Vordergrund steht, ist schwer zu entscheiden.



murai (*yūshi no shi*) wird – was auch immer momentan als nützlich angesehen werden mag – dort wo er überzeugt ist, daß es so und nicht anders für den Staat<sup>54</sup> notwendig ist, seine Zielsetzung nicht ändern. [...] Er wird, wenn er sich einer außergewöhnlichen Situation gegenüber gestellt sieht, außergewöhnliche Taten zu vollbringen bestrebt sein.”<sup>55</sup> Die notwendige *Erkenntnis* der Weltlage wird hier als Gegensatz zur Anpassung an das, “was der Zeit gefällt”, bzw. das, was “momentan als nützlich angesehen wird”, aufgefaßt. “Nach der Ansicht der [beiden] Meister Cheng<sup>56</sup> bekümmert den Edlen nicht die [von außen kommende] Kritik<sup>57</sup>; wer ängstlich Kritik aus dem Wege gehe, dem fehle im Inneren etwas. – Das halte ich für wahrhaftig zutreffend.”<sup>58</sup> Was das Selbstbewußtsein, den eigenen Weg zu gehen, stützt, war in Shōzans Fall der unbedingte Glaube an die Wahrheit des Universums, an der weder Himmel noch Erde, weder Geister noch Götter rütteln können.

In seiner inneren Überzeugung leben, sich nicht um das Gerede der anderen kümmern und keine Rücksicht auf die Leute nehmen – diese Haltung findet sich bei vielen politischen Aktivisten<sup>59</sup> der Bakumatsu-Zeit wie z.B. Yoshida Shōin deutlich ausgeprägt. Bei letzterem äußert sie sich als von

---

54 Das gewöhnlich als “Staat” übersetzte Wort *kokka* 国家 hat im Japanischen um diese Zeit zwei Bedeutungen: (a) Die in einer geographisch definierten politischen Herrschaft hierarchisch organisiert zusammenwirkenden Menschen; (b) der an der Spitze dieser Hierarchie stehende Mensch (Shōgun, Fürst, Kaiser). Es ist schwer zu entscheiden, welche der beiden genannten Bedeutungen hier gemeint ist (*kokka* hat damals *nicht* die Bedeutung einer von den konkreten Menschen und ihren traditionellen Bindungen abgelösten Herrschafts- und Verwaltungsstruktur).

55 「時勢の好みに随ひて己の守るべき所を失ひ志す所を變ずるは士氣なき輩の事也有志の士に於いては世の用ひは如何なるべしとも國家の御為にかくならでは叶はぬ筋と思ふ事は其志を變せず [...] 非常の際に臨んで非常の功をたつことを求むべきなり」 SZ 1 (Ergänzungen, gesonderte Paginierung): 8–9; *Monteishi ni shimesu* 門弟子に示す (“An meine Schüler”), datiert 12. Monat Ansei 2 (ca. Jan. 1856).

56 Mit “Meister Cheng” (jap. Teishi 程子) sind wohl *beide* Brüder Cheng Hao 程顥 (1032–85) und Cheng Yi 程頤 (1033–1107) gemeint. Ihre Philosophie kreiste um die Begriffe *li* 理 (Gesetzmäßigkeit, Vernunft) und *qi* 氣 (Energie, Materie), wobei dem *li* der Vorrang zugeschrieben wurde. Die Brüder Cheng gelten als Wegbereiter der von Zhu Xi (vgl. Anm. 13) systematisierten neokonfuzianischen Philosophie der Song-Zeit.

57 *kengi* 嫌疑: “(von anderen) kritisch angesehen werden”.

58 「程子（ていし）の説に「君子の上に嫌疑の沙汰無<sub>レ</sub>之、凡（およそ）嫌疑を避け候に区々と致し候は、皆内の足らざるもの」と申事有<sub>レ</sub>之候。」 NST 55: 287; Eingabe an den Fürsten von Matsushiro, Sanada Yukitsura, vom 2. Monat Kaei 2 (1849). Zur Quelle des Zitats im Zitat vgl. die Anm. in NST.

59 *shishi* 志士: “Krieger (Samurai) mit einer hohen Zielsetzung”. Dieses Wort bezeichnet vor allem die in der Krisenzeit zwischen 1853 und 1868 auf eigene Faust politisch aktiven (zumeist jungen) Männer.

starken Emotionen gestützte Entschlossenheit, nur seinem Gewissen folgend sein Leben für das Kaiserreich hinzugeben. Bei Shōzan ist sie durch und durch vom *Pathos der Erkenntnis* durch schrittweise Akkumulation von Forschung (*kyūri* 究理) und positiven Beweisen (*jisshō* 実証) durchzogen. In der japanischen geistigen Tradition übt eher Shōins Pathos der Tat und sein dem-Tod-ins-Auge-Sehen die größere Anziehungskraft aus, während uns, denke ich, die von Shōzan repräsentierte Haltung gefühlsmäßig eher fern liegt: ein Mensch, der über *intellektuellen* Mut verfügt, der keine Angst hat, sich einer fremden Wissenschaft und einer fremden Kultur positiv zu nähern, der, statt angesichts einer Krise seine Zuflucht in radikalen Gefühlen zu suchen, vielmehr in der Erkenntnis der Dinge radikal zu sein versucht.

[224] Bei “Intellektualismus” (*shuchi-shugi* 主知主義) denken wir – wie etwa Ausdrücke wie “Überbetonung der intellektuellen Erziehung” (*chiiku henchō* 知育偏重) zeigen – an die seit der Meiji-Zeit wohlbekannten Methoden der Schulerziehung mit Lehrern, die gewaltsam Wissen in die Schüler hineinstopfen, und mit Schülern, die völlig passiv auswendig lernen. Jemand aber, der auch nur ein bißchen von Shōzans Erörterungen über Wissenschaft (*gakumon* 学問) und seine Ermahnungen an seine Schüler gelesen hat, weiß, daß seine Auffassung der Aufgabe, exakt-wissenschaftliche Erkenntnis zu verbreiten, rein gar nichts zu tun hat mit jenen im modernen Japan verbreiteten Erziehungsmethoden. Shōzan versuchte bekanntlich mehrfach eine Kanone zu bauen und zu erproben. Als er im Winter des Jahres Kaei 3 (1850) auf Wunsch des Fürstentums Matsumae in Kazusa <sup>60</sup> einen Probeschuß abfeuern wollte und die Kanone in aller Öffentlichkeit nicht funktionierte, hatte er viel Spott und Kritik zu erleiden. Aber er ließ sich nicht aus der Ruhe bringen und meinte ungerührt: “Wer sich dreimal den Ellenbogen bricht, wird ein guter Arzt” und “Fehlschläge sind die Basis des Erfolges”. Natürlich war diese Haltung auch Ausdruck einer ihm angeborenen Starrsinnigkeit, aber gleichzeitig war es ja auch das, was er den Leuten tagtäglich immer wieder klarzumachen versuchte, daß man nämlich statt ausländische Ingenieure nach Japan zu holen, lieber japanische Studenten ins

---

60 Die Provinz Kazusa, der Ort des Experimentes, entspricht etwa dem mittleren Teil der heutigen Präfektur Chiba, liegt also nahe bei Edo. Verschiedene Fürstentümer wandten sich um diese Zeit an Sakuma Shōzan. Er veranstaltete in den Jahren Kaei 3 und Kaei 4 an verschiedenen Orten (in Kazusa, aber auch in seiner Heimat Matsushiro) Probeschießen vor großem Publikum, die teilweise erfolgreich waren, ihm gelegentlich aber auch Ärger einbrachten, etwa wenn die Kanonenkugeln zu weit bis in ein Dorf flogen oder es Verletzte gab. Die öffentliche Aufmerksamkeit brachte ihm auch neue Schüler, so im Jahre Kaei 4 (1851) Yoshida Shōin.

Ausland schicken sollte, statt Techniken und Maschinen einzuführen, lieber versuchen sollte, aus eigener Kraft etwas zu schaffen und selbst zu erproben, auch wenn es mehr Zeit kostete, und auch wenn es unterwegs Fehlschläge gäbe. Shōzans Versuche beschränkten sich überdies nicht auf direkt Militärisches wie Kanonenbau; er besaß vielmehr eine wahrhaft staunenswerte intellektuelle Neugier und erprobte (man kann fast sagen als “Hans Dampf in allen Gassen” der Wissenschaft) alle möglichen “Beweiskünste” – das was er *Wijskunde* nannte. Er baute Telegraph und Photoapparat, versuchte Glas, Tinte und Streichhölzer herzustellen, Wein zu keltern, machte Pockenimpfversuche, analysierte das Wasser heißer Quellen und versuchte sich in vielem anderen mehr. Wenn man Shōzan als bloßen Lehrer der Militärkunde und Advokaten der Landesverteidigung betrachtet, dann erscheint solche nicht unmittelbar mit Politik und Militär in Verbindung stehende Experimentierlust als bloße Steckenpferdreiterei. Das war es aber offenbar nicht. Es ist nicht wichtig, welchen – von heute aus gesehen – quantitativen Umfang seine wissenschaftlichen Kenntnisse hatten. Wichtiger erscheint vielmehr, daß er mit seiner “Beweiskunst” als “Grundlage aller Wissenschaften”, oder genauer, der “Kunst, durch Rechnen und Messen zu beweisen”, eine feste *Methode* etablierte, d.h. zumindest ahnte, daß die Erkenntnis der modernen exakten Wissenschaften nicht in dem statischen Betrachten dessen besteht, was vor einem ist, sondern in dem von der “warum?” [225] fragenden Neugier gespeisten Prozeß der Problementdeckung. Gerade deshalb war er gegen die eilige Einführung europäischer Technik.

Immer wieder hat Shōzan gesagt, daß Wissenschaft in unablässigem, hartnäckigem Anhäufen von Einzelergebnissen bestehe und nicht von heute auf morgen Erfolg zeitige. In einer Eingabe an Hitotsubashi (Tokugawa) Yoshinobu aus dem Jahre 1864 schreibt er mit Bezug auf die Behandlung von Krankheiten: “Vom ersten über den zweiten zum dritten Tag fortschreiten, das bedeutet tiefgehend das Ferne bedenken. Wenn man gründlich nach der Ursache forscht, so ist es meiner bescheidenen Meinung nach nicht schwer, eine Methode zu finden, [die Krankheit] zu heilen.” Ja, wenn der Schmerz heftig sei, müsse man Sofortmaßnahmen ergreifen, aber “es ist nicht möglich, eine Krankheit gründlich zu heilen, ohne der Krankheitsursache nachzugehen.”<sup>61</sup> Wie mühsam es auch sein mag, die Krankheitsursa-

---

61 「一日二日の初より三日に至り候はその推すことの遠く慮ることの深きを申に御座候。能く其然る所以を究め得候時は、これを救ひ候方法は知り難からざる義と奉存候 [...] 其病を根治し候は其病源を究め候にあらざれば能はず」SZ 2: 245, Eingabe von Genji 1.4.14 / 1864.5.19 an Hitotsubashi Yoshinobu (vgl. oben, Anm. 39).

che zu erforschen, es bleibe nichts anderes übrig, als Schritt für Schritt Analyse auf Analyse zu sammeln. Es sei falsch, ein schnell wirkendes Mittel zu suchen. Zu Shōzans Lieblingswörtern gehörte “beharrlich sein” (*jikyū* 持久)<sup>62</sup>: Ohne “Beharrlichkeit” ging es für ihn nicht. “Eine langwierige Krankheit”, schreibt der in Medizin ziemlich bewanderte Shōzan, schreite über eine lange Zeit hin voran. Folglich “kann sie nur in einem langwierigen Prozeß geheilt werden”. “Durch Anhäufen von Kleinem etwas Großes erreichen, durch Sammeln von Winzigem zu etwas deutlich Sichtbarem gelangen”<sup>63</sup> – das, sagt er, sei die Methode der Wissenschaft. Wenn seine Haltung allerdings nur in Verehrung der Naturgesetze (*ri* 理) von Himmel und Erde und in Furchtlosigkeit gegenüber allen anderen Autoritäten bestanden hätte: Das gab es auch im traditionellen Denken. Aber dieses Bestreben, Beobachtungen und Experimente Stück für Stück sammelnd die Welt von *Grund* auf zu verstehen, ist das nicht auch für uns heute ein etwas unbequemer Gedanke? Genauso wie man beim Herannahen eines Taifuns die Deiche behelfsmäßig ausbessert, oder wenn ein Haus abgebrannt ist, wieder nur ein kleines Häuschen hinstellt, und kein zeitaufwendiges massives Betonfundament legt, um ein [226] hunderte von Jahren Wind und Schnee trotzendes Haus zu errichten, genauso dachte man zu Shōzans Zeit im allgemeinen nur an Sofortmaßnahmen. “Rom ist nicht an einem Tag erbaut worden”: Das hat bei uns Japanern nicht so recht Wurzeln geschlagen.

## IV

Zudem lehnte Shōzan, wie oben dargestellt, im Bereich der Wissenschaft ein auf Intuition bauendes “Verständnis” ab und setzte auf sorgfältige, schrittweise Nachprüfung. Deshalb war seine Wendung zur westlichen Wissenschaft keineswegs eine urplötzliche Mutation. Ein seinem eigenen Denken gegenüber verantwortungsbewußter Mensch kann nicht, weil die Realität vor seinen Augen sich gewandelt hat, die bisher für ihn gültigen Ideen und fundamentalen Kategorien wie einen alten Schuh wegwerfen, ohne dabei irgendwelchen Schmerz zu empfinden. So hielt Shōzan auch in einem für uns

---

Yoshinobu war um diese Zeit Vormund des jugendlichen Shōgun Tokugawa Iemochi und wurde nach dessen frühem Tod 1866 dessen Nachfolger.

62 Das Wort kommt mehrfach in einer umfangreichen Eingabe (Entwurf) an das Bakufu vom 9. Monat Bunkyū 2 (1862) vor, in welcher Shōzan die “Beharrlichkeit” der Regierenden lobt, d.h. anmahnt (NST 55: 317, 320).

63 「久漸（きゅうぜん）の病は久漸を以て治め候外無<sub>二</sub>御座 [...] 小を積て大に至り微を積て顕に至り」 NST 55: 317, 320.

heute vielleicht das Bild des “fortschrittlichen Shōzan” störenden Maße bis zum Ende am “Weg der Weisen” und den einzelnen Kategorien des von ihm so verehrten Konfuzianismus fest. Nur interpretierte Shōzan z.B. den Gedanken des *ge wu qiong li* 格物窮理 (“Ergründung der Dinge, Erforschung der Gesetzmäßigkeit”<sup>64</sup>) in einem in der Zeitsituation denkbar maximalem Maße neu und versuchte ihn so in der neuen Situation wirksam zu machen. Für Shōzan stellten die Gesetzmäßigkeit (*li* 理, jap. *ri*) der *yi xue* 易学 (“Wissenschaft von den Wandlungen”, jap. *ekigaku*) und die Gesetzmäßigkeit der westlichen “Beweiskunst” (*seiyō shōshōjutsu* 西洋詳証述) im Grunde die gleiche Wahrheit dar. Hiermit hängt auch eng zusammen, daß er, obwohl er unter Satō Issai<sup>65</sup> studiert hatte, die Ideen von Lu Xiangshan<sup>66</sup> und Wang Yangming<sup>67</sup> ablehnte und bis zum Ende den Auffassungen der Meister Cheng<sup>68</sup> und Zhu zuneigte. In einem Brief aus dem Jahre 1847 an seinen engen Freund Kawaji Toshiakira<sup>69</sup> schreibt er: “Die Lehre von der Ergründung der Dinge und dem Erreichen höchster Einsicht”<sup>70</sup> der Meister

64 Zu *ge wu* 格物 (jap. *kakubutsu*, “an die Dinge herangehen/die Dinge ergründen”) vgl. unten, Anm. 70. Zu *qiong li* 窮理 (jap. *kyūri*, “Ergründung des Prinzips / Erforschung der Gesetzmäßigkeit”) Vgl. oben, Anm. 37.

65 Satō Issai 佐藤一斎 (1772–1859): Konfuzianer der Zhu Xi-Tradition, der allerdings auch offen für die Tradition der Wang Yangming-Schule (vgl. Anm. 67) war. Als Lehrer an der höchsten Schule des Bakufu, der Shōheikō 昌平黌, übte er breiten Einfluß aus. Unter seinen zahlreichen Schülern waren auch Sakuma Shōzan und Yokoi Shōnan (vgl. Anm. 75).

66 Lu Xiangshan 陸象山 (1139–92): Während Zhu Xis Philosophie um den Begriff *li* (Prinzip, Gesetzmäßigkeit, Vernunft) kreiste und dem *li* das *qi* (Energie, Materie) gegenüberstellte, stellte Lu Xiangshan den Begriff *xin* 心 (Herz, Bewußtsein) alleine ins Zentrum und erklärte von da aus monistisch das Universum.

67 Wang Yangming 王陽明 (1472–1529): chinesischer Philosoph und Politiker. Wang betonte das innere intuitive Wissen und das daraus folgende Handeln. Sowohl Lu als auch Wang standen dem Rationalismus des Zhu Xi kritisch gegenüber.

68 Vgl. oben, Anm. 56.

69 Kawaji Toshiakira 川路聖模 (auch Kawaji Seibo gelesen; 1801–68): Politiker der späten Edo-Zeit. Trotz Herkunft aus dem niederen Kriegerstand wurde er wegen seiner Fähigkeiten befördert und war 1854 führend an den Verhandlungen mit den Amerikanern beteiligt. Zur Zeit von Ii Naosuke 井伊直弼 (Fürst von Hikone, 1858 Vorsitzender des Ältestenrates, 1860 von radikalen Kriegern aus Mito ermordet) vorübergehend entlassen, dann aber ab 1863 Kommissar für die Außenbeziehungen. Er nahm sich 1868 am Tag nach der Übergabe der Burg von Edo an die kaiserlichen Truppen das Leben.

70 *kakuchi* 格致 (Abkürzung von *kakubutsu chichi* / chin. *ge wu zhi zhi* 格物致知. (“die Dinge erforschen, das Wissen ausdehnen”). Die Formulierung geht auf die konfuzianische Schrift “Das große Lernen” (*Da xue* 大學, jap. *Daigaku*; vgl. Anm. 43) zurück, in der eine Folge von acht Schritten der Selbstbildung (vom Individuum über die Familie

Cheng und Zhu halte ich für *die höchste Lehre, welche in Osten, Westen und Norden gleichermaßen Gültigkeit hat*. [...] Wenn man zu Lu und Wang<sup>71</sup> neigte und es von da aus betrachtete, dann wäre jener [westliche] Weg [227] eindeutig als etwas Abweichendes zu betrachten. Wenn die westliche Erforschung der Gesetzmäßigkeit (*kyūri*) wirklich falsch wäre, so wäre es selbstverständlich, diesen und jenen Weg für verschieden anzusehen. Da aber die westliche Erforschung der Gesetzmäßigkeit ohne Zweifel richtig ist, muß man unbedingt diesen und jenen Weg als auf das Gleiche hinauslaufend ansehen.”<sup>72</sup> Er war also der Meinung, wenn man der Lu-Wang-Schule folge und gleichzeitig den Weg der westlichen Wissenschaft für richtig hielte, dann ergäben sich schließlich zwei Wahrheiten, die subjektive des Gewissens und die objektive der Naturgesetze, und beide stünden am Ende beziehungslos nebeneinander.

Interessant ist, daß er im selben Brief berichtet, er habe im Laufe seiner eigenen Bemühungen, das *li* der westlichen Wissenschaft zu verstehen, erkannt, daß auch die Brüder Cheng und Zhu Xi nicht die “Nester und Höhlen der Han-Konfuzianer”<sup>73</sup> gemieden und sich Irrtümer wie die Lehre von den Fünf-Elementen (*gogyō* 五行) zu Schulden kommen lassen hätten. “Als ich der Lehre von Cheng und Zhu folgte und dabei auch die Auffassungen der Westler umfassend heranzog, um dieses *li* zu klären, da kam ich soweit,

---

bis zum Reich) gelehrt wird, wobei *ge wu* (vgl. oben Anm. 64) der erste (auf die Objekte gerichtete) Schritt, *zhi zhi* der zweite (auf das Wissen des Subjektes gerichtete) Schritt ist. Vgl. die Übersetzung von Ralf MORITZ: *Das Große Lernen (Daxue)*. Stuttgart: Reclam 2003: 8 (dort: “Den Dingen auf den Grund gehen – daraus folgt Einsicht”).

71 Die philosophische Tradition von Lu Xiangshan und Wang Yangming (vgl. Anm. 66 und 67).

72 「実に程朱二先生の格致之説は、之を東海西海北海に於て、皆準ずるの至説と存候義に御座候。[ ... ] 若（もし）陸王などに傾き候料見より見候時は、判然と其道を異にし候ものに相成申候。西洋の窮理、果たして非に有<sub>レ</sub>之候はゞ、夫と道を異にし候事、尤の事に候へども、其窮理本（もと）より是にして、是と其帰を同うせず候ては、濟（すま）ぬ事と奉<sub>レ</sub>存候。」NST 55: 330–31 (Kōka 4.10.22 / 1847.11.17).

73 Die Gelehrten der Han-Zeit (206 v.u.Z. – 220 n.u.Z.) waren bekannt für ihre Kommentare zu den frühen konfuzianischen Schriften. Spekulationen über die “Fünf Elemente” als Grundsubstanzen / -kräfte des Universums gehörten nicht zum Kernbereich des alten Konfuzianismus, sondern eher zum in der Han-Zeit aufblühenden neuen Daoismus. Demgegenüber versuchten Zhu Xi und andere Philosophen der Song-Zeit sich direkter den alten Texten zu nähern, wobei sie allerdings dem ursprünglich praktisch-gesellschaftlich ausgerichteten Konfuzianismus einen philosophischen Überbau zu geben versuchten.

auch die Fehler von Cheng und Zhu zu erkennen.”<sup>74</sup> Das heißt, er folgte sein ganzes Leben lang dem Geiste der Zhu Xi-Schule und studierte durch dieses Medium die europäische Naturwissenschaft, aber sprengte dabei den Rahmen der chinesischen Wissenschaft *einschließlich* der Zhu-Xi-Schule. Das zeigt, wie er *ge wu qiong li* nicht so sehr als geschichtliche Substanz, sondern vielmehr als methodische – und in diesem Sinne allgemeingültige – Wahrheit (*shinri* 真理) begriff.

Wenn man einen mit Shōzan vergleichbaren zeitgenössischen Denker nennen sollte, der fest an die dem traditionellen “Weg der Weisen” innewohnende universale Gültigkeit glaubte und zur gleichen Zeit diesen Weg inmitten der Zeitsituation maximal neu zu interpretieren versuchte, um aus ihm eine zukunftsweisende, positive Bedeutung herauszudestillieren, so wäre das Yokoi Shōnan<sup>75</sup>. Allerdings waren die *Wege*, die diese beiden Denker einschlugen, um das traditionelle Denken neu zu interpretieren, verschieden. Während Shōzan auf die universale Gültigkeit der rational-positivistischen *Erkenntnismethode* gerichtet war, verstand Shōnan unter dem “Allgemeinen Weg des Universums” (*tenchi kōkyō no michi* 天地公共の道) in erster Linie die universale Gültigkeit der Gerechtigkeit (*seigi* 正義), welche die Beziehung zwischen Menschen und zwischen Ländern regele. Die traditionelle Kategorie “Gesetzmäßigkeit des Universums” (*tenchi no dōri* 天地の道理) hatte im geistesgeschichtlichen Prozeß Ende der Edo-Zeit und während der Meiji Erneuerung die Rolle eines Mediums, das auf der einen Seite das Verständnis der modernen naturwissenschaftlichen Methode, auf der anderen Seite das Verständnis des modernen internationalen Rechtes sowie des Naturrechtsgedankens der Aufklärung erleichterte. [228] Unter den führenden Denkern der späten Edo-Zeit sind es vor allem diese beiden, Shōzan und

74 「程朱も漢儒の窠窟を免れずして、此謬見を成され候へども、程朱の学に随ひ、西人説迄をも広く用ひ、斯（この）理を講明し候時、程朱の誤迄を弁じ候に到り申候。」 NST 55: 331.

75 Yokoi Shōnan 横井小楠 (1809–69): Politiker der späten Edo-Zeit. Als Krieger in Kumamoto geboren, kam er 1839 nach Edo und verkehrte u.a. mit Fujita Tōko und Kawaji Toshiakira. Nach Kumamoto zurückgekehrt, bildete er mit Freunden eine Gruppe, die *jitsugaku* 実学 (“[an der] Erfahrungsrealität [orientierte] Wissenschaft”) forderte. Von 1858 bis 1863 Berater des Fürsten von Echizen, war er führend an den politischen Reformen in diesem Lehen beteiligt. Shōnan wurde 1868 in die neue Regierung in Tōkyō berufen, wurde aber, da verdächtigt, christliche Sympathien zu haben und eine republikanische Staatsform anzustreben, 1869 von einem Fanatiker ermordet.

Shōnan, die diese zwei Aspekte verfolgt haben. Tokutomi Sohō<sup>76</sup> sagt über diese beiden Denker:

Die Feinheiten der menschlichen Empfindungen zu beobachten und freundlich plaudernd die Nöte des Reiches aufzulösen, darauf verstand sich sicherlich Yokoi Shōnan; den richtigen Umgang mit Situationen und Dingen zu bestimmen, und zwar wie ein Anatom, der eine verheilte Schwertnarbe bloß anzurühren braucht und der Körper öffnet sich von selbst, das muß man als Sakuma Shōzans Stärke bezeichnen. [...] Yokois Herz war wie ein frischer Sommerwind, Sakumas Verstand wie scharfes Eisen; [...] Yokois Augen waren nur auf die Menschen gerichtet, Sakumas Augen nur auf die Dinge. Daß sie leere Worte verachteten und die Tatsachen wichtig nahmen, darin ist beider Ausrichtung als gleichartig anzusehen.<sup>77</sup>

Ich halte dies für einen recht treffenden Vergleich. Diese beiden großen Männer, die das traditionelle Weltbild von innen heraus umzuwandeln versuchten, starben beide eines gewaltsamen Todes. Den einen beschuldigte man als “von Himmel und Erde nicht zu duldenden Hochverräter” (*kokuzoku* 国賊), “der die westlichen Wissenschaften verkündet und die Öffnung der Häfen für den Handel verlangt”<sup>78</sup>, den anderen als “übelsten Landesverräter” (*baikoku no kan* 売国の姦), “der mit den barbarischen Räubern eines Sinnes ist und das Christentum in Japan verbreiten will.”<sup>79</sup> Trotz ihres leidenschaftlichen Patriotismus wurde ihnen ihr gemeinsames Streben nach universalen Werten als (durch den schlechten Einfluß des *Auslandes* und der

76 Tokutomi Sohō 徳富蘇峰 (1863–1957) war ein Schriftsteller der Meiji-Zeit, der, anfangs christlich und dezidiert liberal ausgerichtet, nach dem Japanisch-chinesischen Krieg (1894/95) zunehmend zum Nationalisten wurde. Durch die von ihm 1887–98 herausgegebene Zeitschrift *Kokumin no tomo* 国民之友 und die Zeitung *Kokumin shinbun* 国民新聞 (1890–1926) übte er vor allem in der mittleren Meiji-Zeit großen Einfluß auf die junge Generation aus.

77 「人心作用の微妙を察し、談笑して天下の紛難を解くは横井或は之を能くせむ。事物先後の経緯を定め、解剖学者が刀痕の触るる所、人体自から解剖せらるるが如きに至りては、是れ佐久間の勝場と謂はざる可らず[...] 横井の胸襟は光風の如く、佐久間の頭脳は精鉄の如し[...] 横井の目は専ら人に注ぎ、佐久間の目は専ら物に注ぐ。其の空言を賤んで事実を重んずるは、則ち其の趣を同ふせずんばあらず」 TOKUTOMI Sohō: *Yoshida Shōin* 吉田松陰, Tōkyō: Minyūsha 1893:121–22.

78 Zitat aus dem Text der “Anklageschrift” (*zankanbun* 斬姦文), die der Attentäter am Ort des Mordes bei der Sanjō-Brücke in Kyōto zurückließ. Vgl. ŌHIRA Kimata: *Sakuma Shōzan*. Tōkyō: Yoshikawa Kōbunkan 1959: 198.

79 Zitat aus dem Text der “Anklageschrift” gegen Yokoi Shōnan. Die letztere Anschuldigung war unbegründet. In der Meiji-Zeit sollte sich Shōnans Sohn Yokoi Tokio 横井時雄 (1857–1927) tatsächlich dem Christentum zuwenden und als protestantischer Geistlicher eine prominente Rolle spielen.



*fremden Religion* verursachter) Mangel an Vaterlandsliebe und Loyalität ausgelegt. Es ist heute leicht, den Fanatismus ihrer Mörder zu beklagen oder zu verlachen. Wir, die wir uns inmitten einer *anderen* Situation befinden, können aber nicht behaupten, vor ähnlichen Mißverständnissen absolut gefeit zu sein.

Diese Methode, durch Neuinterpretation der traditionellen Kategorien und des traditionellen Begriffsapparates umgekehrt den Rahmen der *allgemein akzeptierten* Tradition zu sprengen, war in Shōzans Fall jedoch sicherlich nicht auf den im engeren Sinne naturwissenschaftlichen Bereich beschränkt. Hier bedarf die übliche Auslegung der allzu berühmt gewordenen Worte “Ethik des Ostens, Technik des Westens”<sup>80</sup> einer gewissen Korrektur – jene Auslegung nämlich, daß hier erstmals jenes Rezept eines Kompromisses zwischen traditionellem “Geist” und europäischer “Technik” verkündet worden sei, [229] welches in der Meiji-Zeit ein einflußreiches gedankliches Muster werden sollte. Auch wenn Shōzans Gedanken hauptsächlich in diese Richtung *gewirkt* haben mögen, so weist sein *eigenes* Denken doch Aspekte auf, welche nicht mit einer solchen retrospektiven Erklärung abgetan werden können. Behält man das nicht im Auge, wird der Unterschied zwischen Shōzan und “Militärkundlern” wie Takashima Shūho<sup>81</sup> oder Egawa Tan’an<sup>82</sup> oder den oben erwähnten Befürwortern einer verstärkten Küstenverteidigung aus der Mito-Schule<sup>83</sup> zu einer bloß quantitativen Differenz in militärtechnischem Wissen. War das wirklich alles?

Sicherlich reichte Shōzan bei weitem nicht an Yokoi Shōnan heran, was den Einblick in Religion und Moral sowie in das politische System des modernen Europa betrifft. Bemerkenswert ist zunächst aber, daß Shōzan zwar in diesen Bereichen in seinen *Werturteilen* eindeutig traditionsverhaftet blieb, daß sich allerdings in der Art, wie er die Dinge *erkannte*, sein rationalistisch-positivistischer Geist zeigte. So schreibt er in dem bereits in der Ka-

---

80 Vgl. oben, Anm. 42.

81 Takashima Shūho 高島秋帆 (1798–1866): Militärkundler aus Nagasaki. Unter dem Eindruck des Opiumkrieges setzte er sich vor allem für die Produktion von Feuerwaffen ein und leitete auch die militärische Ausbildung an diesen Waffen.

82 Egawa Tan’an 江川坦庵 (1801–55): Studierte holländische Wissenschaften, vor allem Militärtechnik. Unter dem Eindruck des in Ostasien vorrückenden britischen Imperialismus wurde er ein leidenschaftlicher Befürworter der Küstenverteidigung mit westlichen Waffen. Er schuf die Voraussetzungen für die Errichtung des berühmten Flammofens in Nirayama 蕨山 (1855) und des Gusses der ersten Kanonen. Shōzan war zeitweise sein Schüler.

83 Vgl. oben, Anm. 3, 39, 41.

ei-Periode (1848–53) niedergeschriebenen Essay “Über die Landesverteidigung”:

Es versteht sich von selbst, daß unser Land in der Enge der Beziehung zwischen Herr und Vasall alle Länder der Welt übertrifft. Aber man sollte deshalb das Ausland nicht einfach blind verachten. [...] Wenn man die westlichen Länder alle als handeltreibend und somit ihre Kaiser und Könige alle als große Kaufleute bezeichnen kann, so die chinesischen Kaiser und Könige sämtlich als mächtige Bauern. Diese Diskussion bringt uns heute nichts. Ob man nun Bauer ist oder Kaufmann, jeder sollte seine Stärke einbringen und zum allgemeinen Nutzen einsetzen.<sup>84</sup>

Mehrere Jahre später schreibt er über das republikanische Amerika:

Mag das politische System der Vereinigten Staaten *auch noch so gut sein*, es kann auf keinen Fall auf unser Land angewandt werden. Denn überhaupt niemanden als Herren aufzustellen, sondern *in jedem Land einen mit hervorragenden moralischen und geistigen Qualitäten ausgerüsteten Mann auszuwählen*, um ihm *ohne Rücksicht auf seine Abkunft* die Regierung des Landes anzuvertrauen und diesen alle vier Jahre auszuwechseln, das ist meiner Meinung nach von den Sitten unseres Reiches, welches in hundert Generationen nur einen Herrscher kennt, so verschieden wie Feuer und Wasser.<sup>85</sup>

Während Shōzan die Übernahme des fremden Systems ablehnt, zeigt er so doch ein ziemliches Maß an Einsicht in dessen Wesen.

[230] Am deutlichsten tritt aber jene “lebendige Anwendung” der traditionellen Kategorien durch Shōzan in seinen Äußerungen zu den Auslandsbeziehungen Japans und zur internationalen Politik in Erscheinung. Hier verlangt er mit den Worten “Kultivierung des Sprechens”<sup>86</sup> eine – um es mit

84 「本邦君臣の義の厚きこと万国に勝れたるはもとよりのことなり去ればとて猥に外国を卑むべからず外国といへども又各長ずる所あるものなり西洋諸国が全世界に通商するをもてその帝王国君も皆商家の大いなるものといはば漢土の帝王国君は皆農家の長ともいふべし凡そかやうの議論は皆世に益なし唯農家にもあれ商家にもせよおのれに長ずる所あるは皆兼ね合せて世の用に施さまほしきことなり」 SZ 2, Ergänzungen (gesonderte Paginierung): 4.

85 「合衆国の政法はいか程宜しく候とも兎（と）ても本邦にては行はれかね候事に御座候其故は一切君と申ものを建て不申何れの国いか様の生の人ととも第一等の徳慧学問を具し候人物を國中にて撰択し国の政事を任せ四ヶ年づつにて夫をも亦一替し候と申事に候へば兎ても百代一王の皇国などとは氷炭の差別と存候事に御座候」 SZ 4: 645 (Brief an Yamadera Gendayū, Ansei 4.12.3 / 1858.1.17).

86 *jimei o osamu* 辞命を修む: Der Ausdruck bezeichnet hier die Kultivierung bzw. Korrigierung der förmlichen diplomatischen Sprache. In einer im 9. Monat des Jahres Bunkyū 2 (1862) an das Bakufu gerichteten langen Eingabe (Entwurf), in welcher Shōzan umfassend die politische Lage erörtert, spricht er auch ausführlich über die

heutigen Worten auszudrücken – auf Selbstbewußtsein und Gleichberechtigung beruhende Diplomatie. Als zur Zeit der Verhandlungen mit dem amerikanischen Gesandten Townsend Harris über den Entwurf des japanisch-amerikanischen Handelsvertrages der damalige Ältestenratsvorsitzende Hotta Masayoshi<sup>87</sup>, zwischen der “Vertreibt die Barbaren”-Parole des dem kaiserlichen Hof zugeneigten Lagers und den Amerika gegebenen Zusagen eingeklemmt, weder vorwärts noch rückwärts konnte, da waren auch die, welche Unbeugsamkeit und Entschlossenheit forderten, völlig ratlos, was konkrete politische Maßnahmen betraf. Zu jener Zeit war Shōzan noch nicht zum “Öffnungs”-Lager übergewechselt und lebte unter Hausarrest in seiner Heimat. Als er vom Verlauf der Verhandlungen mit dem amerikanischen Abgesandten hörte, sagte er voller Bitterkeit: “Man hat die Ehre unseres Landes<sup>88</sup> beschmutzt: Man hat seine Unwissenheit und Ungebildetheit bloßgestellt, indem man an den amerikanischen Gesandten Fragen gestellt hat wie: ‘Was ist ein *minister*?’ oder ‘Worin unterscheidet er sich von einem *consul*?’ Wenn etwa das Amt für die Erforschung der Barbarenschriften<sup>89</sup>

---

Notwendigkeit der “Kultivierung des (diplomatischen) Sprechens” (NST 55: 313). Das Wort *jimei* (chin. *ci ming*) geht auf *Mengzi* (Kap. *Gong Sun Chou* 公孫丑, Teil 1. 2.18), zurück (James LEGGE: *The Works of Mencius*, Hong Kong: Hong Kong University Press 1960: 192).

- 87 Hotta Masayoshi 堀田正睦 (1810–64): Fürst des Fürstentums Sakura (Prov. Shimōsa); seit 1841 Mitglied des Ältestenrates, 1843 Rücktritt und Reform des eigenen Fürstentums (Einführung westlicher Waffentechnik; Betonung der Naturwissenschaften; Förderung von konfuzianischen Gelehrsamkeit), 1855 Vorsitzender des Ältestenrates. Im Jahr 1858 versuchte er, die Einwilligung des Kaisers zu dem Vertrag mit den USA zu erlangen, scheiterte aber und wurde daraufhin entlassen.
- 88 “Ehre unseres Landes” versucht das Wort *kokutai* 国体 zu übersetzen. Mit *kokutai* bezieht sich Shōzan auf einen in dieser Zeit wichtigen Begriff: “die [besondere] Gestalt / Verfaßtheit / Tradition [unseres] Landes / Staates”. Diese wird vor allem von der Mito-Schule in der angeblich “ununterbrochenen Abstammungslinie” der japanischen Kaiser als einem Japan von allen anderen Ländern unterscheidenden Charakteristikum gesehen. Die Übersetzung geht allerdings davon aus, daß hier eine modernere Auffassung von “nationaler Ehre” (welche allen Ländern gleicherweise zusteht) ausgedrückt ist. In der Meiji-Zeit wird das Wort auch neutral im Sinne von “Staatsform” verwendet. Zu *kokutai* vgl. Klaus ANTONI: *Shintō und die Konzeption des japanischen Nationalwesens (Kokutai). Der religiöse Traditionalismus in Neuzeit und Moderne Japans*, Leiden (u.a.): Brill 1998, und Ders.: “Kokutai – Das ‘Nationalwesen’ als japanische Utopie”, *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte* 38.2/3 (1987): 266–82.
- 89 *Bansho torishirabe-sho* 蕃書取調所: Ein 1855 gegründetes Institut des Bakufu, in dem anfangs nur Fachleute für Niederländisch, später auch die ersten Kenner des Englischen, Französischen, Deutschen und Russischen Informationen über das Ausland sammelten. Das Institut wurde nach 1868 weitergeführt und ging schließlich in der Reichsuniversität Tōkyō auf.

da nicht helfen kann, wofür hat man es dann eingerichtet?“<sup>90</sup> Als sich die Lage immer mehr zuspitzte, schrieb er, obwohl unter Hausarrest lebend, einen ausführlichen Entwurf für die Verhandlungen beim Empfang des amerikanischen Abgesandten nieder und richtete ihn an Kawaji Toshiakira und Iwase Tadanari.<sup>91</sup> Dieser Verhandlungsentwurf ist ein recht langes und in der für Shōzan typischen Art systematisch argumentierendes Schriftstück<sup>92</sup>; aber in zwei Briefen, einem vom 12. Monat Ansei 4 (etwa Januar 1858) an Yamadera Gendayū<sup>93</sup> und einem vom 5. Monat Ansei 5 (etwa Juni 1858) an Katsu Kaishū<sup>94</sup>, schreibt er im Großen und Ganzen das Gleiche. Deshalb werde ich im Folgenden versuchen, auch unter Einbeziehung dieser Briefe seinen Gedankengang zusammenzufassend darzustellen:

Man solle den amerikanischen Gesandten folgendes fragen: Woher kommt der Wunsch der westlichen Länder, die ganze Welt zu einem Volk zu vereinigen? Entspringt er aus der Absicht, in Beachtung den universalen Prinzipien (Gesetzmäßigkeit) von Himmel und Erde (*tenchi kōkyō no dōri* 天地公共の道理) und ohne Unterscheidung von eigenem und fremdem Land die Menschen liebend zu fördern (*aiiku* 愛育) und gegenseitig Überfluß und Mangel auszutauschen? Oder etwa aus dem verwerflichen Begehren, dem eigenen Vorteil nachzugehen und aus der ganzen Welt Profit zu ziehen? Wenn man ihn so fragte, wird er zweifellos antworten: ‘Nein, er entspringt den universalen Prinzipien.’ [231] Dann sollte man sagen: ‘Wir können das nicht glauben. Und zwar deshalb: Das chinesische Volk erleidet seit Jahren großen Schaden durch das Opium. Daß die chinesische Regierung daraufhin die Opium-Einfuhr streng verboten hat, entspricht selbstverständlich der Vernunft (*dōri* 道理). Aber England hat, weil es um den Gewinn des eige-

90 Es handelt sich nicht um ein wörtliches Zitat, sondern um die freie Wiedergabe einer Passage aus dem Brief von Ansei 4.12.11 (1858.1.25) an Yamadera Gendayū (SZ 4: 653).

91 Iwase Tadanari 岩瀬忠震 (1818–61): Beamter des Bakufu, mit den Außenbeziehungen befaßt. Nach dem Aufstieg Ii Naosukes zog er die Vertragsabschlüsse mit den USA und weiteren westlichen Mächten durch. Wegen seiner Unterstützung für Hitotsubashi Yoshinobu als Shōgun-Nachfolger wurde er 1859 entlassen und zu Hausarrest verurteilt.

92 Entwurf einer Eingabe an das Bakufu vom 4. Monat Ansei 5 (1958): NST 55: 291–98, hier vor allem S. 296–97 (die Anmerkungen von Uete Michiari wurden dankbar herangezogen).

93 Brief an Yamadera Gendayū vom Ansei 4.12.3 (1858.1.17): SZ 5: 634–48, hier vor allem S. 645–46.

94 Gemeint ist wohl der Brief an Katsu Kaishū 勝海舟 von Ansei 5.5.14 (1858.6.24), SZ 5: 47–49.

nen Landes ging, das strenge Verbot eines Landes, mit dem es doch Freundschaft geschlossen hat und Handelsverkehr treibt, mißachtet. Es hat sich nicht um den dem Volke zugefügten Schaden gekümmert und hat darüber hinaus mit Kanonen bestückte Schiffe geschickt, denen man schwerlich Widerstand leisten kann, und zügellos Übeltaten verübt. Das ist unmenschlich (*fujin* 不仁) und unbarmherzig (*fuiji* 不慈), ohne Anstand (*burei* 無礼) und ohne Rechtschaffenheit (*mugi* 無義) und ganz und gar das Betragen von Räubern. Sieht man das etwa in England als den universalen Weg an, [der darin besteht, unter dem Schutz der] Götter des Himmels und der Erde<sup>95</sup> die Menschen liebend zu fördern? Wenn es in England eine solche Morillosigkeit (*mudō* 無道) gibt, kann man sicherlich nicht sagen, daß die westlichen Länder die universalen Vernunftprinzipien praktizieren. Wenn man mit solchen Worten Handelsbeziehungen erzwingt, so sind das nichts anderes als Lügen, mit denen man unser Land einzuschüchtern und ihm den eigenen Willen aufzuzwingen versucht. Wenn die erste Aussage der Wirklichkeit entspricht, ist die zweite Aussage Betrug; wenn die zweite Aussage der Wahrheit entspricht, ist die erste Aussage falsch. Antwortet, was von beidem zutrifft.’ Wenn man so spräche, würde der amerikanische Gesandte nichts zu antworten wissen.

Dann sollte man weiter folgendes sagen: Da die Grundlage falsch und verlogen ist, brauchen wir nicht in die Einzelheiten zu gehen; wir möchten aber dennoch noch ein, zwei Worte hinzufügen. Sie haben gesagt, es sei die Tradition der Vereinigten Staaten, daß sie bisher noch niemals ihre militärische Macht gebraucht und nur auf Grund von Verträgen den Verkehr mit anderen Ländern eröffnet hätten. Aber vor sechs Jahren<sup>96</sup>, als Ihr Land zum

95 Diese Stelle lautet in der Originalfassung: 「これを、其国にては、皇天皇土、生靈を愛育し候公共の道に致し候哉。」(NST 55: 296) Das eingeschobene (syntaktisch nicht verbundene) *kōten kōdo* 皇天皇土 steht offenbar für *kōten kōdo* 皇天后土, im alten China eine Schwurformel, mit der die Götter des Himmels und der Erde angerufen wurden.

96 Dies ist von Ansei 5 (1858) aus gezählt, als Verhandlungen über einen umfassenden Freundschafts- und Handelsvertrag (*Nichibei shūkō tsūshō jōyaku* 日米修好通商条約; unterzeichnet Ansei 5.6.17 / 1858.7.29) liefen. Das amerikanische Geschwader unter Commodore Perry kam Kaei 6 (1853) nach Japan und verlangte ultimativ eine Öffnung Japans, beim zweiten “Besuch” Ansei 1 (1854) wurde dann der erste Vertrag zwischen den USA und Japan (*Nichibei washin jōyaku* 日米和親条約, auch “Kanagawa-Vertrag”) unterzeichnet. Da im Japanischen bei der Benennung von Zeiträumen jeweils das erste und letzte Jahr voll gezählt werden, wird hier von sechs Jahren gesprochen. Vgl. KAJIMA Morinosuke: *Geschichte der japanischen Außenbeziehungen*, Bd.1, *Von der Landesöffnung bis zur Meiji-Restauration*. Übers. Klaus KRACHT, hg. von Horst HAMMITZSCH, Wiesbaden: Harrassowitz 1976: 14–21.

ersten Mal eine Gesandtschaft entsandte, da sind sie mit vielen Kriegsschiffen und Waffen gekommen. Warum taten Sie das? Damals gab es Unhöflichkeiten wie zum Beispiel, daß Ihre Abgesandten uns eine weiße Fahne zusandten. Da der kaiserliche Hof unseres Landes fürchtete, daß das Volk in bitterste Not gestürzt werden würde, legte er durchweg ein nachsichtiges Verhalten an den Tag. Nur deshalb erfreuen sich Soldaten und Volk unserer beiden Länder wie heute in Sicherheit und Frieden ihres Lebens. Hätten wir damals nicht Nachsicht im Sinne gehabt, wäre der Gebrauch von Waffengewalt unvermeidlich gewesen. Hat Amerika damals nur ausnahmsweise seine üblichen Manieren vergessen? [232] Auch das erscheint uns zweifelhaft. Noch etwas: Sie haben viel vom neuerlichen Streit zwischen England und China<sup>97</sup> geredet. Warum haben Sie aber mit keinem Wort erwähnt, daß in Indien, im englisch beherrschten Delhi, eine große Volkserhebung<sup>98</sup> stattgefunden hat? Doch nur, weil Sie glauben, daß das für Ihre Absicht, Japan einzuschüchtern, ungünstig wäre. Das ist ein weiterer zweifelhafter Punkt. [...] England hat das strenge Verbot eines großen Landes wie China, mit welchem es feierlich einen Vertrag abgeschlossen hatte, mißachtet und eigenmächtig Opium vertrieben. Um wieviel schwieriger wird es für ein kleines Land wie Japan sein, ein Verbot tatsächlich aufrecht zu erhalten, mag etwas auch noch so sehr im Vertrag untersagt sein? Sie sagen, wenn in dem Vertrag mit den Vereinigten Staaten feste und zuverlässige Verbotsparagrafen festgelegt würden, werde England in einem Vertrag diese Paragraphen nicht austreichen können. Aber wenn es diese Paragraphen im Vertrag gar nicht ausstreicht und trotzdem dem Verbot zuwider handelte, würde das Volk nicht genauso Schaden erleiden? So betrügt man kleine Kinder. [...] Das ist unser dritter Zweifel.

Unser Land hat, wie Sie wissen, bisher keinen Verkehr mit dem Ausland gepflegt und weiß deshalb über die Verhältnisse im Ausland überhaupt nicht

---

97 Gemeint ist der "Arrow-Zwischenfall". Ausgelöst durch das Hissen einer britischen Fahne auf dem Schiff "Arrow" in Guandong und die Ermordung eines französischen Missionars kam es 1856–58 zu kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen England und Frankreich auf der einen Seite und China, welche mit dem Vertrag von Tianjin (1858) und – nach erneuten Kämpfen in Peking und der Flucht des Kaisers nach Jehol (heute: Chengde) – mit dem Vertrag von Peking (1860) abgeschlossen wurden. Die chinesische Souveränität wurde hierdurch entscheidend geschwächt. Diese Kämpfe werden auch als "Zweiter Opiumkrieg" bezeichnet.

98 Shōzan bezieht sich hier offensichtlich auf den "Sepoy-Aufstand" (Mai 1857 bis Juli 1859), die Meuterei von in britischen Diensten stehenden indischen Truppen. Das Ergebnis war 1859 das Ende der indirekten Herrschaft durch die East India Company und die Errichtung der direkten britischen Herrschaft über Indien als "Kronkolonie".

Bescheid. Da wir nun in ein vertrauensvolles Verhältnis mit Ihrem Land eingetreten sind und deshalb beabsichtigen, in allen Dingen freundschaftlichen Verkehr zu pflegen und keinerlei Lüge oder Betrug zu üben, hatten wir gedacht, daß es auch auf Ihrer Seite keinerlei betrügerische Absichten gebe. So sind wir angesichts dieser Widersprüche in Ihrem Reden und Handeln außerordentlich enttäuscht. Deshalb möchten wir die bisher geschehenen Dinge alle als ungeschehen betrachten und noch einmal neu anfangen, indem wir eventuell einen Botschafter in Ihr Land entsenden und über die oben angeführten Punkte Aufklärung verlangen. Wir möchten Sie folglich bitten, sich zunächst einmal zurückzuziehen.<sup>99</sup>

Das etwa ist der Inhalt von Shōzans Verhandlungsplan. Ohne das Dilemma zu begreifen, vor das Japan sich damals gestellt sah, ist auch Shōzans mühsame Argumentation nicht zu verstehen. Es ist auch sehr zweifelhaft, ob Harris, der amerikanische Gesandte, Verständnis gezeigt und einen Rückzieher gemacht hätte. Tatsächlich meinte auch Shōzan selbst, daß der Abschluß eines Handelsabkommens schließlich [233] unausweichlich sein würde, sowohl wegen der Machtverhältnisse zwischen beiden Seiten, als auch weil Japan sich schon so weit auf Amerika eingelassen hatte. Nur war er der Meinung: “[...] auch wenn die Situation so ist, daß wir nichts dagegen tun können, ist, wie ich meine, die Ehre unseres Landes nicht gewahrt, wenn wir *im Wort austausch* nichts sagen und [die andere Seite] nicht widerlegen.”<sup>100</sup> Auf jeden Fall sieht man hier deutlich Shōzans Stärke: jene Schritt für Schritt rational vorangehende Argumentationsweise. Internationale Verhandlungen haben für sich einen Sinn, auch wenn kein Übereinkommen erzielt werden kann, schon weil man sich gegenseitig über seine *verschiedenen* Standpunkte und Denkweisen *informiert*. So wäre diese Argumentation Shōzans sicherlich nicht ohne Nutzen gewesen, denn sie hätte der Gegenseite begreiflich gemacht, aus welchem Grund Japan sich (von außen gesehen) so starrsinnig von der Außenwelt abgeschlossen zu halten versuchte. Der Gedanke des “den Wortgebrauch kultivieren” findet sich hier in dem Passus: “Auch wenn wir notgedrungen Handelsbeziehungen zustimmen müssen, soll

99 Das Vorstehende ist eine freie Zusammenfassung der Argumente, die Shōzan vor allem in den in Anm. 86 und 87 genannten Texten vorbringt.

100 「已む事を得ざる筋有之迄も辞命の上に於いては一言もなく言ひ伏せ候はねば国体は立ち不申候様奉存候」SZ 4: 636 (Maruyama zitiert leicht vereinfachend), Brief an Yamadera Gendayū von Ansei 4.12.3 (1858.1.17). Die Formulierung “...ist die Ehre unseres Landes nicht gewahrt” ist eine freie Übersetzung von “kokutai wa tachimōsazu sōrō”. Vgl. oben, Anm. 88.

man das, was [der Gegenseite] vorzuwerfen ist, [ihr auch] vorwerfen; vor Schrecken gelähmt zu sein, ist kein Zeichen von Fähigkeit”<sup>101</sup>. Auch nachdem Shōzan *aktiv* für die Öffnung des Landes einzutreten begann, bemühte er sich weiterhin deutlich um eine Uminterpretation der traditionellen Ideen und Kategorien. Zum Beispiel finden wir im 9. Monat Bunkyū 2 (1862), kurz nach der Aufhebung seines Hausarrestes, in einer Eingabe, welche er dem Bakufu zu übergeben beabsichtigte, die berühmten Worte, es sei besser in Zukunft die Ausländer nicht mehr als “Barbaren” zu bezeichnen<sup>102</sup>, man solle mit ihnen nach einem Gleichrangigkeit ausdrückendem Zeremoniell verkehren. Aber auch in diesem Falle beruht die Forderung bestimmt nicht auf einer Anerkennung der modernen internationalen Rechtsgrundsätze; seine Begründung holte er vielmehr aus dem *Zhou li*<sup>103</sup>: “Die Behandlung von ausländischen Fürstentümern<sup>104</sup> fällt unter Gästeriten; Gästeriten sind einer der fünf Riten[bereiche]; deshalb muß nach meiner untätigen Meinung [die Behandlung der Ausländer] freundlich sein.”<sup>105</sup> Das heißt: Indem er mit der Forderung, die Bezeichnung “Barbaren” zu ändern, die traditionelle Kategorie der “Richtigstellung der Namen” in der sich plötzlich wandelnden internationalen Situation wiederzubeleben versucht, fordert er de facto die Befolgung der Grundsätze des zwischenstaatlichen Verkehrs moderner Staaten. Wenn man dieser Haltung Shōzans einen bestimmten Platz in der geistesgeschichtlichen Entwicklung zuzuordnen versuchte, so ließe sie sich natürlich einstufen als *Übergang* vom konfuzianistischen Denken in Begriffen wie “Reich der Mitte” versus “Barbaren” zur modernen Ansicht, daß alle Staaten auf gleicher Stufe stehen. [234] Aber man kann es auch anders sehen:

101 Es handelt sich offensichtlich nicht um ein wörtliches Zitat, sondern um eine freie Wiedergabe des Sinns der vorher im Originalwortlaut zitierten Passage in moderner Sprache.

102 NST: 314. Hier gebraucht Shōzan für “Barbaren” das Wort *jūteki* 戎狄 (chin. *rong di*), womit im alten China die westlich und nördlich von China lebenden Völker abwertend bezeichnet wurden.

103 *Zhou li* 周礼 (jap. *Shurai*; “Buch der Riten der Zhou-Dynastie”) ist ein Text, der die Beamtenordnung der Zhou-Dynastie beschreiben soll, aber wohl wesentlich später (2. Jh. v.u.Z.?) entstanden ist. Es ist von dem “Buch der Riten” (*Li ji*, jap. *Raiki*), einem der “Fünf Klassiker”, zu unterscheiden.

104 Shōzan gebraucht hier den weniger abwertenden, im alten China für Randvölker gebrauchten Begriff *gaihan* 外蕃 (chin. *wai fan*).

105 「外蕃御取扱は即ち賓礼に属し候義、賓礼は即ち五礼の一に候へば、厚くせさせられずばあるべからずと奉<sub>レ</sub>存候。」 NST 55: 315. Über die “Gästeriten” (*bin li* 賓礼) heißt es im *Zhou li*: “Mit den Gästeriten begegnet man vertraut [fremden] Ländern.” (*Zhou li*, Kap. *Chun guan zong bo* 春官宗伯 54).



Indem er nicht völlig losgelöst von den überlieferten Theorien und Kategorien sich unvermittelt auf die neuen Ideen stürzte, sondern die alten Kategorien im Lichte einer neuen Zeit Schritt für Schritt auf ihre Tauglichkeit prüfte und *neu* definierte, entwickelte und erweiterte er sein eigenes Denken von Innen heraus. Darin kann man das durchgehende Charakteristikum seiner Wissenschaftsauffassung erkennen. Das heißt, in seinem Verhalten läßt sich ein “Typus” der geistesgeschichtlichen Entwicklung erkennen, welcher jenseits des Entweder-Oder von blindem Glauben an starre Dogmen und sich der jeweiligen Situation anpassendem grundsatzlosen Opportunismus positioniert ist.

Ich habe oben das Gedicht “Beim Lesen eines westlichen Buches”<sup>106</sup> zitiert und dabei gesagt, Shōzan habe die in langen Jahren durch die traditionelle “chinesische Wissenschaft” genährte Selbstidentifikation Japans mit [dem chinesischen geprägten] Ostasien aufgebrochen. Das widersprach in Shōzans Gedankensystem nicht im mindesten seinem festen Glauben an die universale Wahrheit des “Weges der Weisen”. Denn aus einem Weltbild, das den “Weg der Weisen” an den besonderen geographischen und historisch-kulturellen Raum Chinas bindet, Japan diesem zuordnet und diesen Raum folglich als den “eigenen” Raum ansieht – aus einem solchen Weltbild heraus entwickelt sich kaum ein Bemühen, die verschiedenen Kategorien und den Begriffsapparat des Konfuzianismus angesichts einer neuen Situation zu überprüfen und neu zu definieren. Gleichzeitig entsteht aus einer Konversion, die an die Stelle der bisherigen Identifikation von “Ostasien” und “ich” einfach die Identifikation von “Westen” und “ich” setzt, auch keine Haltung, die sich seiner eigenen *Brille* als Brille bewußt ist und Westen wie Osten objektivierend einer Prüfung unterwirft. Denn wenn man bloß von der ostasiatischen Realität zur westlichen Realität wechselt, bleibt die keinen Abstand zu den Objekten kennende Haltung die gleiche. Erst wenn sowohl östliche wie westliche Kultur für das betrachtende und analysierende Subjekt einmal zu Objekten seiner Erkenntnis geworden sind, erst dann wird es ihm möglich, die bisher mit der universal gültigen Wahrheit verwechselten diversen traditionellen Begriffsapparate zur Seite zu tun [235] und Lebensfähiges von endgültig Abgestorbenem zu scheiden. Bei Shōzan war etwa der Glaube an den “Weg der Weisen und Würdigen” (*sei ken no michi* 聖賢の道) und an das Prinzip *kakubutsu kyūri* kein Zeichen von bequemer Anhänglichkeit gegenüber der Tradition, sondern eines ständig fortgesetzten Engagements für die Wahrheit als Ergebnis einer bewußten Wahl. Deshalb ver-

---

106 Vgl. oben, Anm. 31.

mochte er zur gleichen Zeit auch zu sagen: “Die heutigen ausländischen Fürstentümer (*gaihan*) sind himmelweit unterschieden von den Barbaren des Altertums; sie haben China in Wissenschaft und Technik weit übertroffen und Dinge entdeckt, *welche die Weisen und Würdigen der alten Zeit noch nicht entdecken konnten.*”<sup>107</sup>

## V

Abstand wahrende Erkenntnis und Analyse sind etwas höchst Notwendiges, was aber am häufigsten zu fehlen pflegt, ist Erkenntnis der *politischen Situation* in einer sehr bewegten Zeit. Nicht nur weil sich in der Welt der Politik die Frontlinie zwischen Freund und Feind besonders deutlich abzeichnet und sich dementsprechend Haß und Leidenschaft, aber auch Wunschdenken in die Wahrnehmung der Situation mischen, sondern auch, weil die Politik ein in ständiger Veränderung begriffener Lebensbereich ist, in dem die Feinde von gestern zu den Freunden von heute werden und *Lüge* sich in *Wahrheit* verwandelt.

Was auch wir heute noch bei der Lektüre der verschiedenen Eingaben Shōzans für unser politisches Denken lernen können, ist sein unbestechlicher, die politische Situation *sine ira et studio* wahrnehmender und die dieser Situation innewohnenden, einander widersprechenden Entwicklungstendenzen erfassender Blick. Um ein Beispiel zu nennen: Die Eingabe an Sanada Yukitsura, den Fürsten von Matsushiro vom Jahre Tenpō 13 (1842) ist, wie oben schon gesagt, bekannt als Dokument seines Standpunktes in einer Zeit, als er noch der damals üblichen Parole “Vertreibt die Barbaren” folgte. Liest man aber diese Eingabe genauer, so gibt er dort zu jenem frühen Zeitpunkt schon ein modellhaftes Beispiel dafür, was er unter einer realistischen Erkenntnis der politischen Situation verstand. Er sagt darin etwa folgendes: Es stehe außer Frage, daß die englischen Barbaren Japan gegenüber üble Absichten hätten. Zwar hätten sie Japan etwa durch Schiffbrüchige<sup>108</sup> schein-

---

107 「今時の外蕃は、古昔の蛮貊（ばんばく）と天淵（てんえん）の相違にて、學術技芸、廻（はるか）に漢土の上に出で、古聖賢未だ嘗て發明せられざる事共を發明し [...]」 NST 55: 379, Brief an Yanagawa Seigan von Ansei 5.1.26 (1858.3.11). “Weise und Würdige” steht für *seiken* 聖賢. Dabei bezeichnet “Würdige” (*ken / kenjin*) die Herrschenden beratende kluge und tugendhafte Gelehrte, beginnend mit den Begründern der konfuzianischen Lehre (Konfuzius und Mengzi). Zu *sei / seijin* vgl. oben, Anm. 29.

108 Gegen Ende der Edo-Zeit versuchten die westlichen Großmächte immer wieder, über von ihnen auf hoher See geborgene und nach Japan zurückgebrachte japanische

bar Vernünftiges mitteilen lassen, in Wirklichkeit seien das aber nur Listen, denn ihr wahres Ziel sei, mit Waffengewalt die Regierung einzuschüchtern, um den von ihnen schon länger angestrebten Handel treiben zu können. Darauf dürfe man nicht hereinfallen.<sup>109</sup> Wenn man das oberflächlich liest, erweist es sich als Beispiel für die damals übliche Gleichung “Ausländer = Barbaren” und unterscheidet sich deutlich von der aufgeklärten Haltung, die Shōzan später erreichte. Aber wer seinen Gedanken in dieser Eingabe etwas genauer nachgeht, findet in derselben Eingabe folgende Ansicht ausgesprochen: “Da jenes Land [England] gewohnt ist, nur nach Gewinn zu streben, würde es, selbst wenn es unserem Lande gegenüber tiefen Groll hegte, bestimmt nicht, nur um ihm Gewalt anzutun, eigens Kriegsschiffe bauen und mit großen Unkosten herüberschicken.”<sup>110</sup> Das heißt: Die Barbaren kennen nicht Rechtschaffenheit und Moral; sie richten sich in ihrem Verhalten nur nach dem materiellen Profit. Aber gerade deshalb kann man nicht sagen, sie kämen nur deshalb nach Japan, um Gewalttaten zu verüben. Welchen Groll sie auch gegenüber Japan hegten, wie sehr sie auch Japan feindselig gegenüberstünden, *nur deshalb* würden sie nicht viel Geld ausgeben und herüberkommen. Wenn sie sich nicht ausrechneten, daß es materiellen Gewinn bringe, kommen sie bestimmt nicht, Gewalttaten zu verüben. Das ist Shōzans erste These.

Weiter sagt er in derselben Eingabe folgendes: “Da es sich um Barbaren handelt, die von Natur aus weder Moral noch Mitmenschlichkeit und Rechtschaffenheit kennen und sich nur auf Gewinn verstehen, werden sie, wenn es einmal zum Krieg kommt, und sie die Aussicht haben, Profit zu machen, auch wenn sie uns gegenüber keinerlei Groll hegen, jederlei Gewalttat verüben. Da dem so ist, ist es meiner bescheidenen Meinung nach nicht möglich, ihnen mit Höflichkeit zu begegnen oder darauf zu bauen, daß sie uns gegenüber keinen Groll hegen.”<sup>111</sup> [237] Damit sagt er auf den ersten Blick genau

---

Schiffbrüchige (*hyōryūmin* 漂流民) ihren Wunsch nach Handelsbeziehungen etc. zu übermitteln.

109 Maruyama faßt hier das Original in modernem Japanisch zusammen. Der Originatext: findet sich in NST 55: 263.

110 「抑（そもそも）彼国は唯（ただ）利にのみ走り候習俗に有<sub>レ</sub>之候へば、仮令（たとい）本邦に深き讐怨（しゅうえん）有<sub>レ</sub>之候とも、本邦を乱妨仕候為めのみに態々（わざわざ）兵艦をしつらひ、数多の入費を掛候て、差向ひ候などの事は決して仕るまじく候。」 NST 55: 264 (Eingabe an den Fürsten von Matsushiro über die Küstenverteidigung).

111 「元来道德仁義を弁（わきま）へぬ夷狄の事にて、唯利にのみ賢く候得ば、一旦兵乱を構へ候方、始終己れの利潤に相成可<sub>レ</sub>申と見込候はゞ、聊か我に怨なくとも、如何様（いかよう）の暴虐をも可<sub>レ</sub>仕候。左候得ば、此方よりは礼法を以

das Gegenteil von dem Vorhergehenden. Aber diese beiden Thesen sind in Wirklichkeit nur zwei Seiten der gleichen Erkenntnis: Insofern als die Barbaren weder Moral noch Mitmenschlichkeit und Rechtlichkeit kennen und ihre Handlungen nur nach Profit und vorkalkulierbarem Erfolg richten, würden sie Japan nicht aus Haß angreifen. Aber gerade da sie gewinnorientiert handeln, kann man nicht wissen, ob sie nicht Japan gegenüber – auch ohne jede Feindschaft – militärisch vorgehen würden. Wenn man das in die heutige Sprache übersetzt, heißt das: Kalkulation auf Grund der Staatsraison ist die Basis moderner Außenpolitik. Das hat nichts mit der emotionalen Dimension zu tun, ob man ein bestimmtes Land mag oder nicht mag, oder haßt oder positiv sieht. Da die Kalkulation der Interessen die Basis des Handelns bildet, können aus der *gleichen* Voraussetzung *völlig entgegengesetzte* politische Handlungen entstehen. Worauf ich aufmerksam machen möchte ist, daß er hier, von einer auf den ersten Blick sehr trivialen Barbaren-Auffassung ausgehend, die dynamische Logik der internationalen Machtpolitik entwickelt.

Die von ihm hier angesprochene Logik der internationalen Machtpolitik ist etwas anderes als die von den traditionellen Anti-Barbaren-Aktivistinnen vertretene Behauptung, daß die westlichen Mächte, weil sie habgierig seien und keine Moral kennten, *bestimmt* unser Land zu erobern kommen würden. Sie ist gleichzeitig auch etwas anderes als die sentimentale, die emotionalen zwischenmenschlichen Beziehungen in den Mittelpunkt stellende Vorstellung der zwischenstaatlichen Verhältnisse, welche glaubt, der Andere werde schon nichts Böses tun, wenn man ihn freundlich bewirte – nach dem Motto: Die Anderen sind doch auch Menschen. Weil der Andere habgierig und böseartig ist, überfällt er uns bestimmt: das ist eine fixe Denkweise. Aber auch umgekehrt ist die Vorstellung, alles werde gut, wenn man auf Harmonie setze und freundlich zu einander wäre, [238] ebenfalls eine fixe Denkweise. Beides sind Denkweisen, die dem politischen „Partner“ gegenüber mit der festen Erwartung, er werde bestimmt so oder so reagieren, begegnen. In der im Fluß befindlichen zwischenstaatlichen Politik ist nichts so gefährlich wie auf festen Erwartungen beruhende Urteile. Treffen diese nicht ein, dann können die Empfindungen gegenüber dem bisher beargwöhnten und gehaßten Gegner in kritiklose Bewunderung umschlagen. Beispiele hierfür liefern die fanatischen Anti-Barbaren-Aktivistinnen (*jôï ronsha* 攘夷論者), welche

---

て待候義も、其怨のなき所を持（たの）み候事も出来兼候義と奉<sub>レ</sub>存候。」  
Maruyama weicht etwas von dem in NST 55: 265 wie auch von dem in SZ 2: 29 gegebenen Wortlaut ab. Die Wiedergabe des Zitates folgt Maruyama.

plötzlich kritiklose Verehrer des Westens wurden. Sieht man umgekehrt den Partner als befreundetes Land an und hat dementsprechende feste Erwartungen, so wird, wenn diese sich nicht erfüllen, aus enttäuschter Liebe flammender Haß. Je weniger politischer Realismus vorhanden ist, desto leichter wird man von solchen emotionalen Urteilen bestimmt.

Die in einem bestimmten Vorgang angelegten, in einander widersprechenden Richtungen deutenden Entwicklungsmöglichkeiten alle *gleichzeitig* im Auge zu behalten, das ist eine äußerst schwierige Aufgabe. Für politische Führer aber ist dieser Blick für die Doppel- oder Vielwertigkeit der Phänomene eine unentbehrliche Voraussetzung. Nur wer über diese Fähigkeit verfügt, kann von seinem Standpunkt aus zwischen politischen Alternativen wählen und darauf fußend praktische politische Entscheidungen fällen, indem er angesichts der verschiedenen Entwicklungstendenzen einer bestimmten Situation den wünschenswerteren so weit wie möglich nachhilft und die unerwünschten unter Kontrolle hält. Das ist, was der Satz von der Politik als der Kunst des Möglichen sagen will. Ein "Realismus", der mit Sprüchen wie "Das ist das Ideal bzw. das Prinzip, aber die Realität verlangt ..." Realität und Ideal schematisch gegenüberstellt und sich bloß den Gegebenheiten anpaßt, hat damit rein gar nichts zu tun.

Shōzans Realismus zeigt sich meiner Ansicht nach überdies z.B. in seinem Verständnis von Ziel und Mittel in der Politik. Auch hierzu möchte ich aus der oben zitierten Eingabe eine Stelle anführen. Denn schon in einem solch verhältnismäßig frühen Text Shōzans kann man das Keimen eines reifen politischen Denkens beobachten. Er sagt dort folgendes: [239]

Was das Bauen von Kriegsschiffen westlicher Bauart betrifft, gab es bisher eine strenge Verordnung der Regierung<sup>112</sup>, und ich weiß sehr wohl, daß dies keine leicht zu nehmende Angelegenheit ist; da es aber ohne solche [Schiffe] keine Verteidigung gegenüber Angriffen von außen geben kann, erlaube ich mir, zu bedenken zu geben, daß, *wie streng auch immer die bisherige Verordnung der Regierung sein mag, die Sicherheit des Reiches nicht dagegen einzutauschen ist*. Als seine Hoheit der Ahnherr jene ehrwürdige strenge Verordnung erließ, tat er dies, weil er sich große Sorgen um die Zukunft des

---

112 Unter dem zweiten Shōgun, Tokugawa Hidetada, wurde 1609 (unter Mitwirkung des zurückgetretenen Gründers der Dynastie, Tokugawa Ieyasu) ein Verbot erlassen, hochseetaugliche "große Schiffe" (mit über 500 *koku* Fassungsvermögen) zu bauen. Das zunächst gegen die internationalen Handel treibenden mächtigen Fürstentümer in Westjapan gerichtete Verbot wurde im Laufe des 17. Jahrhunderts immer wieder bestärkt und spezifiziert. Es wurde erst Kaei 6 (1853) aufgehoben. Mit "seine Hoheit, der Ahnherr" (*go-sendai-sama* 御先代様) ist im folgenden Tokugawa Ieyasu gemeint, dessen Entscheidungen als für alle Zeiten verbindlich angesehen wurden.

Reiches zu machen geruhte, weshalb es eine überaus bedauerliche Handlung wäre, wenn seine Hoheit der jetzige [Shōgun] aus [bloßer] Neuerungssucht die obige Verordnung verletzte; es sollte gleichwohl keine Scheu seiner Hoheit geben, die ehrwürdige Verordnung, die zum Nutzen des Reiches erlassen wurde, [nun] zum Nutzen des Reiches zu ändern. [...] Da zwischen seiner Hoheit dem Ahnherren und der jetzigen Hoheit die Generationen [mehrfach] gewechselt haben, erscheint es mir keineswegs [geboten], sich auf das bisherige Gesetz zu beschränken.<sup>113</sup>

Was Shōzan sagen will ist: Der Westen von früher und der von heute sind sehr verschieden. Wir müssen uns überlegen, welche Maßnahme der erste Shōgun der Tokugawa, der die Abschließungspolitik festgelegt hat, heute treffen würde, *falls* er mit der gegenwärtigen Situation konfrontiert wäre. Ohne Zweifel war das Verbot, große Schiffe zu bauen, das Fundament der Abschließungspolitik. War das aber nicht eine Maßnahme, um in der damaligen Situation Ruhe und Sicherheit des Reiches zu garantieren, indem die Unabhängigkeit Japans geschützt und Angriffe des Auslandes verhindert wurden? Wenn man aber das entscheidende *Ziel* dieser Maßnahme vergißt und die Aufrechterhaltung jenes Gesetzes *an sich* als politische Tradition ansieht, bedeutet das, Mittel und Ziel zu verwechseln. Wenn man der Meinung ist, daß der erste Shōgun eine bestimmte politische Entscheidung traf, um in der *damaligen* Situation die Unabhängigkeit und Unangreifbarkeit Japans zu garantieren, verlangt dann nicht wahre Treue zur Tradition der Verfahren, daß man alles in die gegenwärtige Situation *überträgt* und sich überlegt, mit welchen Mitteln und welcher Politik das gleiche Ziel, nämlich die Selbständigkeit und Unangreifbarkeit Japans, in einer anderen Situation zu verwirklichen wären? [240] – Das ist weder jener “Realismus”, der sich im Namen der Tradition nie von den bisherigen Gewohnheiten und den gegebenen Tatsachen zu lösen vermag, noch ist es Neuerungssucht, die dem

113 「西洋製之戦艦御造立と申義、是迄口公儀の重き御規定も御座候へば、尤も容易ならざる義とは奉<sub>レ</sub>存候へども、右之外に外寇防禦之策無<sub>レ</sub>之に極まり候はゞ、仮令是迄如何程重き御規定御座候とも、天下之安危には難<sub>レ</sub>替（かへがたき）義と奉<sub>レ</sub>存候。畢竟口御先代様にて右等重き御規定を被<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>立候も、天下後之義を厚く被<sub>二</sub>口思召<sub>一</sub>（おぼしめされ）候ての御事に候へば、口御当代様の御物数奇（ものずき）等にて右を破らせられ候はんには、如何にも濟せられまじき御義理に可<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>御座<sub>一</sub>候へども、天下之為に立てさせられ候御法を、天下の為に改めさせられ候に、何の御憚（はばかり）か御座候べき。[...] 口御先代様と此御時節と口御代を替へさせられ候はゞ、必ず是迄の御法に限らせられ候義は有<sub>二</sub>御座<sub>一</sub>まじく被<sub>レ</sub>存候。」 NST 55: 270. Die Eingabe, aus der oben bereits zitiert wurde (vgl. Anm. 6 und 8) ist Tenpō 13.11.24 (1842.12.25) datiert und an den Fürsten von Matsushiro, Sanada Yukitsura, gerichtet, welcher damals als Mitglied des höchsten Regierungsgremiums, des Ältestenrates, für die Küstenverteidigung zuständig war.

Wunsch des gegenwärtigen Shōgun nachgebend auf akrobatische Weise politische Entscheidungen fällt. Es handelt sich vielmehr um eine Denkweise, die *ständig* zwischen der Verwirklichung von Prinzipien und der Reaktion auf die sich wandelnde Situation Brücken baut. Diese Haltung korrespondiert auch mit seiner Antwort auf die Frage, welche Wissenschaft – die westliche oder die östliche – recht habe. Er bekehrte sich nicht abrupt zur westlichen Wissenschaft, sondern hielt prinzipiell an Zhu Xis Lehren und dem Denken des Buchs der Wandlungen<sup>114</sup> fest, versuchte diese aber in der realen Situation *neu zu interpretieren*.

Wenn man Shōzans Argumentation aus der Ära Bunkyū (1861–64) betrachtet, als er bereits eindeutig für die Öffnung des Landes plädierte, so finden wir, daß er die Abschließung keineswegs abstrakt von oben herab kritisierte und nicht zu den reinen “Aufklärern” gehörte. Er erkannte eine gewisse Richtigkeit in der Motivation der Abschließungspolitik. Nur fragte er sich: Setzt man sich versuchsweise die Abschließung des Landes als Ziel, dann müssen wir uns überlegen: Welche realen Vorbedingungen sind notwendig, damit sie verwirklicht werden kann? Mit welchen Mitteln läßt sich dieses Ziel in der heutigen konkreten Situation verwirklichen? Und falls wir diese Politik einschlagen, zu welchen realen Ergebnissen wird sie führen? Das bedeutet, das Werturteil über das Ziel namens Abschließung zunächst einmal auf Eis zu legen und dieses zum Gegenstand besonnener Analyse und Vorausschau zu machen. Zu welchem Ergebnis kommt man dann? “Mit einer konsequenten Abschließung des Landes wird man bewirken, daß schließlich der Reichtum und die Fähigkeiten unseres Landes denen des Auslandes unterliegen, *so daß die Abschließung des Landes am Ende unhaltbar wird.*”<sup>115</sup> Dieses Zitat stammt aus einer Eingabe vom Ende des Jahres Bunkyū 2.<sup>116</sup> [241] Die Abwägung der Beziehung zwischen Ziel und Mittel, welche schon in der oben erwähnten Eingabe von 1843 an Yukisada gefordert wurde, findet sich hier weitergeführt.

Diese Methode, politische Entscheidungen zu fällen, d.h. Auswählen der für ein bestimmtes Ziel erfolgversprechenden Mittel, Abwägen der Folgen, welche ein bestimmtes Mittel eventuell hervorrufen wird, Bedenken, ob das betreffende Mittel dem angestrebten Ziel nicht etwa schaden werde: das ist

---

<sup>114</sup> Vgl. oben, Anm. 48.

<sup>115</sup> 「始終御鎖国にては御国力御伎倆共竟（つい）に外国に劣らせられ、終（つい）に御鎖国を遂げさせられざるに至り可<sub>レ</sub>申」NST 55: 323 (Eingabe an Sanada Yukinori, den Fürsten von Matsushiro, 12. Monat des Jahres Bunkyū 2).

<sup>116</sup> Der 12. Monat des Jahres Bunkyū 2 entsprach dem 20. 1. – 17. 2. 1863.

eine durch und durch besonnene *intellektuelle* Art, Entscheidungen zu treffen. Einen solchen, in einer dramatischen Krisensituation kühlen Kopf bewahrenden, mit dem Intellekt urteilenden politischen Führer nennt man politisch “gereift”. Shōzan, der die internationale Politik durchweg realistisch betrachtete, hatte begriffen, daß die sogenannte Machtpolitik keineswegs nur von physischen Kräfteverhältnissen bestimmt wird, daß darin vielmehr dem beschriebenen politischen Intellekt eine wichtige Rolle zufiel. “Es stimmt zwar, daß die Wenigen nicht den Vielen, die Kleinen nicht den Großen, die Schwachen nicht den Starken die Stirn bieten können.<sup>117</sup> Aber es kommt häufig vor, daß durch kluge Pläne auch der Schwache den Starken im Zaume hält, daß der Kleine den Großen vor seinen eigenen Wagen spannt, daß die Wenigen die Vielen lenken. Ich glaube, Kriegskunst und Strategie hängen nur von kluger Planung ab.”<sup>118</sup> Shōzan sagte häufig, die “Landeskraft” (*kokuryoku* 国力) sei das Fundament der Landesverteidigung, womit er die zusammengefaßte Kraft von Militär, Wirtschaft, Politik und Volk meinte. Gerade deshalb sagt er: “In den Ländern der Tyrannen des Altertums und der Gegenwart sind die Hochgestellten reich, aber die Niedrigstehenden sind bestimmt mutlos; das Heer ist stark, aber das Volk ist bestimmt erschöpft. Die [positive] Wirkung ist vielleicht schnell, aber die schädlichen Auswirkungen sind auf lange Sicht nicht zu vermeiden.”<sup>119</sup> Hier nimmt Shōzan keineswegs das Programm “Macht das Land reich und die Armee stark” (*fukoku kyōhei* 富国強兵) voraus, wie es in der Meiji-Zeit verkündet werden sollte, sondern sieht sogar voraus, *wohin das führen wird*. Aus dem oben Gesagten ist wohl erkennbar geworden, daß Shōzans Antwort auf die politische Lage in jedem Fall von einem konsequenten intellektuellen Realismus unterfüttert war.

[242] Dieser Denkstil Shōzans ist, wie gesagt, vom traditionellen Denken Japans aus gesehen recht ungewohnt. Ich möchte noch einmal Shōzans Ver-

117 Der Halbsatz ist ein freies Zitat aus *Mengzi*, Kap. *Liang Hui Wang* I.7.17 (die Reihenfolge der Elemente ist geändert). Übers. James LEGGE: “... it is certain that a small country cannot contend with a great, that few cannot contend with many, that the weak cannot contend with the strong.” (*The Works of Mencius*, Hong Kong: Hong Kong University Press 1960: 146).

118 「『寡の衆に敵すべからず、小の大に敵すべからず、弱の強に敵すべからざる』は其通の事に候へ共、智謀次第は、弱を以て強を制し、小を以て大を使ひ、寡を以て衆を馭し候も、亦常時にて、兵道経略は、惟（ただ）智謀如何に御座候様奉存候。」NST 55: 383. Es handelt sich um ein Zitat aus dem Brief von Ansei 5.3.6 (1858.4. 19) an Yanagawa Seigan.

119 「古今覇者之國。所<sub>レ</sub>以其上雖<sub>レ</sub>富下必虚。其兵雖<sub>レ</sub>強民必弊。其見<sub>レ</sub>効雖<sub>レ</sub>或速<sub>レ</sub>。而其流禍至<sub>レ</sub>久而不<sub>レ</sub>已也。」SZ 1: 29 (*Seigikan ki* 正誼館記). Maruyama zitiert den chinesischen Text in japanischer Adaption (*yomikudashibun*).



halten in der “Shōin-Affäre”<sup>120</sup> als Beispiel heranziehen. Yoshida Shōin hatte damals in der Vernehmung gesagt, er habe bei voller Kenntnis des strengen Verbotes gehandelt und erwarte, da sein Plan mißlungen sei, die Todesstrafe. Damit rührte er sogar die Vernehmungsbeamten. Shōzan jedoch behauptete zunächst, was er getan habe, sei legal gewesen, denn die Ankunft Perrys sei eine völlig ungewöhnliche Situation gewesen, in der man das Verbot nicht so eng auslegen könne, auch habe er das von Shōin auf das amerikanische Schiff mitgenommene Schreiben nur deshalb korrigiert, weil er nicht geglaubt habe, Shōin wolle sein Vorhaben wirklich ausführen. Das machte natürlich einen schlechten Eindruck bei den Untersuchungsbeamten. Shōin, der seinen Lehrer ja gut kannte, hat gesagt: “Shōzan schickt sich nicht in den Tod. Leute, die nicht richtig sehen können, bezeichnen deshalb Shōzan als Feigling und loben mich. Aber Shōzan ist mir in seiner Ausdauer überlegen. Eines jeden Menschen starke Seite liegt woanders. Mein Vorbild heißt sicherlich nicht Shōzan.”<sup>121</sup> Shōins mutige Haltung kommt bei den meisten Menschen besser an. Daß Shōzan nicht feige war, sondern sich, wenn erforderlich, freiwillig in Lebensgefahr begab, kann man an seiner Reise nach Kyōto sehen. In einem Brief von dort an seine Nebenfrau O-Chō erklärt er hochgestimmt seine Entschlossenheit: Es gebe zwar manche, die sich um sein Leben Sorgen machten, aber “weil es so etwas wie den Weg (Willen) des Himmels (*tendō* 天道) gibt, wird niemand mir etwas anhaben können.” Falls er eventuell doch Schaden erleide, werde Japan in große Wirrnis stürzen. “Ich glaube, daß das Schicksal ganz Japans an mir hängt [...], und bin unverwandt ruhig und gelassen.”<sup>122</sup>

Typisch für Shōzan war jedoch die Art, wie er Für und Wider diskutierte und die andere Seite mit Vernunftargumenten bedrängte, so wie in der Shōin-Affäre gezeigt, als er nicht bereit war, sich einer Strafe zu beugen, deren Rechtmäßigkeit er nicht einsah: [243] Was für einen Sinn sollte es haben, mit den längst überholten Abschließungsedikten<sup>123</sup> in Konflikt zu ge-

---

120 Vgl. Anm. 10.

121 Die Vorlage für diese Paraphrase in modernem Japanisch ist ein Brief Shōins an seinen Freund Nomura Yasushi 野村和作 (1842–1909). Zitat: NST 54: 349.

122 「天道と申もの有<sub>レ</sub>之候へば、先は此方へ手向かひ致候事はあるまじく[...] 日本国中の命脈は、此方に有<sub>レ</sub>之と存候 [...] 心中いつもやすらかに存じ候。」 NST 55: 388 (Brief von Genji 1. 6. 18 / 1864.7.21 an O-Chō).

123 Es handelt sich um eine Reihe von Edikten der Zentralregierung (Bakufu) in Edo, die zwischen 1634 und 1639 erlassen wurden und stufenweise die Beziehungen zum Ausland einschränkten, bis nach 1639 nur noch streng kontrollierte Kontakte mit China,

raten und dadurch alle Chancen zu vertun, seine Mission zu erfüllen? Er war der Meinung, es sei in dieser Situation besser, hartnäckig sich um Ausweitung des legalen Bereiches zu bemühen und dabei zu riskieren, feige zu erscheinen. Im gleichen Sinne schrieb er im Jahre Bunkyū 3 (1863) an einen Schüler in Kyōto, wo gerade Attentate an der Tagesordnung waren, er solle inmitten der hochgehenden Wogen der politischen Leidenschaften einen kühlen Kopf bewahren, sich auf Versammlungen nicht allzu radikal äußern und sich "immer bedeckt" halten.<sup>124</sup> Aber auch wenn er bereit war, jederzeit sein Leben für Japan zu opfern (*isshi hōkoku* 一死報国), war Shōzan doch in gewisser Hinsicht ein Antipode der Mehrzahl der politischen Aktivisten (*shishi* 志士) der Bakumatsu-Zeit: in seiner Zähigkeit, mit der er auch in der schwierigsten Situation um seines Zieles willen nach einem Ausweg suchte, verbunden mit seiner rationalen Haltung, die ihn ständig nach dem jeweils relativ erfolgversprechendsten Weg suchen ließ. Die meisten politisch engagierten jungen Männer dieser Zeit hatten diametral entgegengesetzte Eigenschaften.

Aber bei keinem Denker steht das *gesamte* gesellschaftliche Verhalten unter der Kontrolle einer bestimmten Grundidee, und auch das Denken selbst wird natürlich von Temperament und Charakter des betreffenden Individuums geprägt. Die heutige Darstellung wollte keineswegs Shōzans Persönlichkeit und Denken insgesamt umreißen, und ich mag mich auch nicht tiefer in eine Erörterung des *Menschen* Shōzan einlassen, aber ich möchte doch kurz das Folgende ergänzend bemerken.

Shōzans Vorzüge zeigten sich am vollkommensten in seinem intellektuellen, kühlen Realismus und seiner Fähigkeit zu genauer Analyse, sei es in der Beobachtung der "Makro"-Politik, d.h. der internationalen Politik oder der diplomatischen Beziehungen, sei es in seinem Denken in großen Zeiträumen. Sobald es sich aber um alltägliche, private Phänomene handelte, wo konkrete menschliche Beziehungen ein *entscheidendes* Wort mitsprechen, waren jene Fähigkeiten für ihn, der im Umgang mit konkreten Menschen ungeschickt war, keineswegs von Nutzen. Sein allbekannter anmaßend-unbescheidener Charakter hatte häufig einen negativen Einfluß auf den praktischen Erfolg seiner Unternehmungen. [244] Bei der Lektüre seiner Eingaben und Briefe trifft man häufig auf Sätze wie: "Habe ich das nicht schon vor

---

den Niederlanden (über den Hafen Nagasaki), mit Korea (über das Fürstentum Tsushima) und mit dem Königreich Ryūkyū (über das Fürstentum Satsuma) übrig blieben.

124 Brief von Bunkyū 3.4.29 an Suga Etsutarō 菅絨太郎; die zitierte Passage: SZ 5: 434–35.

zehn Jahren geschrieben?” oder: “Sage ich nicht schon seit dreißig Jahren, daß es so kommen würde?” Auch wenn er damit zweifellos die Wahrheit schrieb, läßt sich doch leicht vorstellen, daß das keinen guten Eindruck auf seine Umgebung machte. Shōzan selbst war sich dieses Charakterfehlers bewußt und bekennt ihn sowohl in einem Brief an seine ältere Schwester von 1846<sup>125</sup> als auch in *Seikenroku* (“Überprüfung meiner Irrtümer”)<sup>126</sup>, er scheint aber bis in seine letzten Jahre fortbestanden zu haben. Daß der sich “mit den fünf Kontinenten verbunden” fühlende Shōzan sich bis in seine letzten Jahre in den heftigen Cliquenstreit im Fürstentum Matsushiro verwickelte, war wahrhaftig so etwas wie Ironie des Schicksals. Es läßt sich aber auch nicht leugnen, daß er selbst in seiner irrationalen Widerspenstigkeit seine Nase da hineingesteckt hatte. Das zeigte sich auch in den Jahren nach 1862, als sein neunjähriger Hausarrest aufgehoben wurde und man etwa zur gleichen Zeit in den Lehnsfürstentümern Chōshū und Tosa<sup>127</sup> und am Kaiserhof von einer offiziellen Berufung Shōzans sprach, welche dann allerdings nicht zustande kam, was mit jenem Charakterzug Shōzans zusammenhing. Schließlich ging er 1864 im Auftrage des Bakufu nach Kyōto, was seine letzte Reise werden sollte.

Da Kyōto kurz nach dem “Zwischenfall am Sakashita-Tor” im Jahre 1862<sup>128</sup> das Zentrum der unter dem Slogan “Verehrt den Kaiser, vertreibt die Barbaren!” betriebenen Agitation war, konnte er seinem Schicksal vielleicht gar nicht entgehen, aber auch *wenn* er der Einladung aus Tosa oder Chōshū gefolgt wäre, so hätte in der damaligen chaotisch-explosiven Situation auch nur ein kleiner Fehltritt seinerseits unabsehbare Folgen haben

---

125 Brief an die ältere Schwester von Kōka 3.1.30 / 1846.2.25 (SZ 3: 357–64).

126 Vgl. oben, Anm. 33, 45.

127 Die beiden in Westjapan gelegenen Fürstentümer Chōshū (heute Teil der Präf. Yamaguchi) und Tosa (heute: Präf. Kōchi) spielten eine wichtige Rolle in der die “Vertreibung der Barbaren” fordernden Bewegung und standen in der Zeit der inneren Auseinandersetzung der von der Regierung des Shōguns (*bakufu*) verfolgten Politik der Öffnung zumeist kritisch gegenüber. Von diesen Kräften wurde der Kaiserhof in Kyōto als Symbol der Opposition gesehen. Sakuma Shōzans Heimat (das Fürstentum Matsushiro) stand in dieser Zeit eher auf der Seite des Bakufu und strebte eine Zusammenarbeit von Bakufu und Kaiserhof an.

128 *Sakashita mongai no hen* 坂下門外の変 (Bunkyū 2.1.15 / 1862.2.13): Überfall von ausländerfeindlichen herrenlosen Kriegern (*rōnin*) aus Mito auf Andō Nobumasa, welcher im Bakufu die Öffnungspolitik des 1860 ebenfalls von Kriegern aus Mito ermordeten Ii Naosuke (vgl. oben Anm. 69) fortführte. Andō wurde bei dem Überfall verletzt, konnte aber die Verhandlungen mit den westlichen Mächten fortführen. Er starb Meiji 4 (1871).

*können*. In Kyōto war Shōzan zudem – wie zu erwarten – wie ein losgelassener Tiger und zeigte übermäßigen Mut. Er beachtete nicht seine eigene Ermahnung, sich “immer bedeckt” zu halten, sondern ritt z.B. – obwohl er wußte, daß viele ihm nach dem Leben trachteten – in aller Öffentlichkeit auf einem Pferd mit einem auffälligen europäischem Sattel durch die Straßen. Das ist rätselhaft, wenn man bedenkt, daß Shōzan gewöhnlich so vorsichtig war, daß er beim Schlafen immer eine Pistole unter dem Kopfkissen liegen hatte. Mit seiner Entschlossenheit, wie er sie z.B. in dem vorhin zitierten Brief an O-Chō zeigte, [245] beeindruckte er seine Zeitgenossen; aber in seinem Übermut provozierte er auch durch seinen Ritt mit europäischem Sattel das damalige Kyōto. Derjenige, der nach dem Grundsatz “sich immer bedeckt halten” wirklich durchgehalten und überlebt hat, war nicht Shōzan, sondern sein Schüler und Schwager Katsu Kaishū.<sup>129</sup>

Aber war nicht – abgesehen von jenem Shōzan angeborenen Charakter – grundsätzlich jedem Denker, der in jener Zeit mutig der Vernunft zu folgen versuchte, in der politischen Situation der Bakumatsu-Zeit ein einsamer Weg als Schicksal bestimmt? “Wohlan, ich will versuchen zu rufen; selbst wenn nur ein Echo als Antwort kommt, werde ich meine Stimme nicht schonen”<sup>130</sup>. Wenn man dieses Gedicht liest, spürt man, wie über der stolzen und unbeugsamen Miene Shōzans ein Hauch von Traurigkeit liegt. Er war stets entweder von Lob und Verehrung oder von Eifersucht und Haß umgeben. Während er in seinen späten Lebensjahren in diesem Umfeld seine Aktivität entfaltete, ohne je zur Ruhe zu kommen, empfand er vielleicht in einem Winkel seines Herzens ein Gefühl der Vergeblichkeit.

---

129 Katsu Kaishū 勝海舟 (1823–99): Direkter Vasall (*hatamoto*) des Bakufu; studierte Holländische Wissenschaften und Militärkunde, Schüler und Freund Sakuma Shōzans. Shōzan war mit der Schwester Kaishūs verheiratet. Katsu Kaishū ging mit der ersten japanischen Delegation 1860 in die USA. Dabei überquerte der von Katsu Kaishū als Kapitän geführte Segler *Kanrinmaru* als erstes japanisches Schiff überhaupt selbständig den Pazifik. 1868 gehörte er zwar zu der unterlegenen pro-Bakufu-Partei, diente jedoch der neuen kaiserlichen Regierung und wurde der Begründer der japanischen Marine. Bereits 1869 brachte er den ersten Druck von Shōzans *Seikenroku* heraus.

130 Das Waka findet sich im Anhang zu Shōzans Schrift *Seikenroku*, und zwar in *Man'yōga-na* notiert: *Kokoromi ni iza ya yobawamu yamabiko no kotae da ni seba koe oshimaji* 「許己呂美爾伊佐也余婆波牟。夜末比胡乃古多弊多耳世婆故惠破怨志麻慈」SZ 1 (*Seikenroku*, getrennte Zählung): 39 (der Anhang fehlt in der Ausgabe NST 55).

## VI

Zum Schluß möchte ich noch einmal die Eigenart von Shōzans Denkweise kurz zusammenfassen: In der kritischen Situation der Bakumatsu-Zeit forderte er eine neue Weltwahrnehmung und die Revision des althergebrachten Weltbildes. Nach seiner mit Nachdruck vorgetragenen Meinung war es unmöglich zu begreifen, wo das wirkliche *Problem* lag, und was die richtige Reaktion auf die unbekannte Situation war, wenn man nicht beim Erkennen der Welt seine bisherige “Brille”, den traditionellen Begriffsapparat, überprüfe. Für Shōzan bestand diese [246] Überprüfung der damaligen “Erkenntniswerkzeuge” in einer Neuauslegung der konfuzianischen Kategorien mit Hilfe einer neuen Lesart der Klassiker inmitten der Zeitsituation. “Wenn die Göttlichen Weisen des Altertums aus ihrem Zeitalter in die Gegenwart versetzt würden, [...] würden sie, glaube ich, sicherlich andere Maßnahmen treffen als die Regierung der östlichen Hauptstadt bisher.”<sup>131</sup> D.h. er forderte, darüber nachzudenken, wie die Weisen des Altertums in der Gegenwart handeln würden bzw. was sich ergäbe, wenn man die in der Situation des 17. Jahrhunderts getroffenen Abschließungsmaßnahmen in die gegenwärtige, d.h. die japanische und internationale Lage des 19. Jahrhunderts *übersetzte*. In diesem Punkte liegt, glaube ich, das Geheimnis der Verbindung von Besonnenheit und Elastizität im Denken Shōzans.

Wenn wir heute also etwas von Shōzan lernen wollen, so kommt es meiner Meinung nach darauf an, Shōzans Problembehandlung und seine Denkweise in die heutige Situation umzusetzen. Die Gegenwart verlangt von uns ebenso wie die Bakumatsu-Zeit von Shōzan eine grundlegende Revision unseres Weltbildes. In unserem sogenannten “Weltraum-Zeitalter” breitet sich unsere Welt mit Riesenschritten über die Erdkugel hinaus in den Weltraum aus. Das ist keineswegs nur ein Problem der Naturwissenschaften und der Technik. Zum Beispiel steht das internationale Recht jetzt vor einem ganz neuen Problem, dem Weltraumrecht. Gleichzeitig treten riesige Teile dieser Erdkugel, die hunderte von Jahren von der geschichtlichen Entwicklung übergangen wurden oder nur Objekt der Beherrschung durch andere waren, plötzlich ins Rampenlicht, und die dort wohnenden, mehr als die Hälfte der Weltbevölkerung ausmachenden Menschenmassen wachen aus einem langen

---

131 「往昔の神聖御代を、此御代に替させおはしまし候はゞ[...] 東府の是迄の御所置とは、必ず格別の御儀に可<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>御座<sub>一</sub>と、奉<sub>レ</sub>存候」NST 55: 378 (Brief an Yanagawa Seigan, Ansei 5.3.6). Mit den “Göttlichen Weisen” sind die japanischen Kaiser der Frühzeit gemeint. “Regierung der östlichen Hauptstadt” verweist auf den Shōgun und das Bakufu.

Schlaf unvermittelt auf, um im Drama der Weltgeschichte erstmals eine gewichtige Rolle zu spielen. Trotzdem sind die Kategorien, mit denen wir Welt, Staat und internationale Beziehungen begreifen, die gleichen wie seit jeher. [247] Die heutige Struktur bzw. die heutige Idee der internationalen Gemeinschaft ist einfach nichts weiter als das System der europäischen souveränen Staaten, welches von der Zeit des Absolutismus an und im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts ausgebildet wurde, vergrößert auf Weltmaßstab. Sowohl der Völkerbund als auch die UNO haben diese Herkunft. Man kann sogar sagen, daß die Quelle der gegenwärtig die UNO bedrohenden Schwierigkeiten in dem Graben zwischen diesem traditionellen System und den zu lösenden Aufgaben zu suchen ist.

Die alten Denkformen, unsere liebgewonnene alte *Brille*, mit der wir die Welt zu sehen gewohnt sind, sind schon so sehr ein Teil unserer selbst geworden, daß wir uns gar keine andere Sehweise als unsere eigene mehr vorstellen können. Über die allen Ländern der Welt gemeinsamen Probleme hinaus hat Japan außerdem noch Probleme spezifisch japanischer Herkunft. Daß Japan das Europa und Amerika unbekannte Problem "Öffnung des Landes" nicht als Öffnung des Landes zur Welt, sondern als Öffnung zu Europa und Amerika erleben mußte, hat unsere Brille notwendigerweise in eine bestimmte Richtung definiert. Man betrachtet die Europäer vielleicht nicht mehr als "Barbaren", wenn wir aber bedenken, daß in der Shōwa-Zeit,<sup>132</sup> von der man ja eigentlich erwarten könnte, daß sie keinerlei Ähnlichkeit mit der Bakumatsu-Zeit hat, ein Wort wie "die angelsächsischen Bestien" verbreitet war, kann man erstaunlicherweise nicht einmal von der Bakumatsu-Zeit sagen, sie sei "ferne Vergangenheit". Immerhin sind jenes Weltbild und jene Auffassung von internationalen Beziehungen, die Shōzan bis zur Erschöpfung gepredigt hat, inzwischen wohl Selbstverständlichkeiten geworden. Wir müssen uns aber doch einmal überlegen, ob die "Weltkarte" in unserem Kopf mit der heutigen realen Welt übereinstimmt, und wie weit sich unsere Vorstellung von "Welt" und "international" von der der Rokumeikan-Periode<sup>133</sup> unterscheidet.

---

132 Shōwa-Zeit: Die Periode, da der posthum als "Shōwa-Tennō" bezeichnete Kaiser Hirohito im Amt war (1926–89), was eigentlich die Gegenwart von Maruyamas Vortrag mit einschließt. Gemeint ist hier aber konkret die Zeit des Zweiten Weltkriegs.

133 Rokumeikan 鹿鳴館 ("Halle der röhrenden Hirsche") war ein 1883 in Tōkyō eröffnetes großes Gebäude in westlichem Stil (Architekt war der Brite Josiah Conder), in welchem Empfänge und Tanzveranstaltungen für die Oberschicht der japanischen Gesellschaft, oft auch in gesellschaftlichem Kontakt mit westlichen Ausländern, veranstaltet wurden. Das Rokumeikan steht für den Höhepunkt der Anpassung an den

[248] Wie bei der Einführung zu diesem Vortrag gesagt wurde, war ich von 1961 bis zum vorigen Jahr (1963) in Amerika und England. Etwas altmodisch ausgedrückt, war das eine “Reise über [den westlichen] Ozean” (*yōkō* 洋行). Nur Reisen nach Nordamerika und Europa wurden früher mit diesem Wort bezeichnet, nicht solche nach Südostasien oder Indien oder China. Das Wort ist schon ziemlich veraltet, aber um ein neueres Beispiel zu geben: Auch heute noch bezeichnet das Wort *gaijin* 外人 (“Ausländer”) in der Regel nur “Europäer” oder “Amerikaner”. Einem Koreaner oder Indonesier gegenüber kommt uns das Wort, geschweige denn das Bild *gaijin* nicht so leicht in den Sinn. Wir sprechen zwar von “asiatischen Nachbarn”, aber in wie weit hat sich unser Weltbild tatsächlich von dem auf Europa und Amerika zentrierten Weltbild der Meiji-Zeit befreien können? Während nicht nur in Asien und Afrika, sondern auch in Lateinamerika und auch innerhalb Nordamerikas selbst riesige Veränderungen vor sich gehen und die Struktur der Welt sich grundlegend zu ändern beginnt, welchen Platz nehmen da z.B. der Nahe und der Mittlere Osten oder Lateinamerika auf der Weltkarte in unseren Köpfen ein? Ich bin keineswegs für die bei manchen populäre Identifizierung mit der Afroasiatischen Bewegung. Man kann nicht die eine Form von “Lokalpatriotismus” gegen eine andere eintauschen. Und ich stehe keineswegs hinter anderen zurück in der Anerkennung der in der europäisch-amerikanischen Zivilisation enthaltenen *universalen* Werte. Es fällt mir nur gerade ein, daß Shōzan einmal die kritiklos am klassischen China orientierte damalige japanische Bildung folgendermaßen kritisierte: Man sagt, daß die chinesische Kultur vor viertausend Jahren mit Yao und Shun<sup>134</sup> begonnen hat. Da sich aber kaum glauben läßt, daß Yao und Shun unvermittelt eine so hohe Kultur hervorgebracht haben, wird die chinesische Zivilisation in Wirklichkeit schon tausend oder zweitausend Jahre früher als Frucht angesammelter Weisheit entstanden sein. Wenn man dies jedoch mit der geschichtlichen Realität Chinas in späteren Zeiten vergleicht, so ist festzustellen: “China war unglaublich früh verständig, [249] später aber ist es, denke ich, einfältig geworden.” Da Japan jedoch “*vom immer einfältiger werden* den China lernte, ist es auch heute noch einfältig”. Deshalb müssen wir in Zukunft von der westlichen Wissenschaft lernen – das schreibt Shōzan.<sup>135</sup>

---

Westen (die 1880er Jahre), d.h. für das verzweifelte Bemühen der regierungsnahen Gesellschaftsschicht, den Europäern und Amerikanern zu zeigen, daß man selbst zu den “zivilisierten Ländern” gehöre und damit einen Anspruch auf Gleichbehandlung habe.

134 Vgl. oben, Anm. 29.

135 Zusammenfassung und Zitat des Briefes von Ansei 2.3.23 an Yamadera Gendayū. Die zitierte Stelle lautet: 「唐土は不思議に早く智慧つき候て後世へ成、埒もなく成り

Wenn das, was das neue Japan von der europäisch-amerikanischen Zivilisation so eifrig gelernt hat oder auch heute noch zu lernen versucht, die in der westlichen Kultur enthaltenen universalen Werte sind, bin ich sehr damit einverstanden. Was aber würde Shōzan in seinem Grab dazu sagen, daß wir ausschließlich von den “unglaublich früh verständig gewordenen”, nun aber “immer einfältiger werdenden” modernen westlichen Ländern gelernt haben – ganz zu schweigen davon, daß wir sie auch heute noch nachzuahmen versuchen. Ich glaube, wir stehen heute wieder vor den gleichen Problemen wie Shōzan, als er seine Zeitgenossen aufforderte, die Welt mit anderen Augen als bisher zu sehen und nicht weiterhin kritiklos die Erkenntniswerkzeuge der Konfuzianer oder der Kokugaku-Gelehrten zu gebrauchen. Ich denke, wir müssen dieses Problem heute neu überdenken.

Was bedeutet z.B. Unabhängigkeit eines Volkes (*minzoku*)? Zu seiner Zeit, als der Krieg nicht nur ein selbstverständliches *Rechtsmittel* souveräner Staaten war, sondern sich außerdem auch im Weltmaßstab der Beginn des Zeitalters des Imperialismus abzeichnete, bedeutete Unabhängigkeit des japanischen Volkes in erster Linie Sicherung der Landesverteidigung. Zu jener Zeit war Machtpolitik nahezu das Universalmittel, und ein Staat, der gutgerüstet und kriegstüchtig war, wurde geachtet und brauchte um seine Sicherheit nicht zu fürchten. Inwieweit erfreuen sich aber heute die beiden über die größten Armeen der Welt verfügenden Länder USA und Sowjetunion eines Sicherheitsgefühls? – Ganz zu schweigen von der Frage, inwieweit ihnen ihre Armeen die Achtung der Welt eintragen. Auf der anderen Seite: Warum vermögen die großen “entwickelten” Länder nicht die Unabhängigkeitsbewegungen der Kolonial- und Entwicklungsländer zu unterdrücken, was doch eigentlich mit größter Leichtigkeit zu bewerkstelligen wäre? Stehen wir zur Zeit nicht kurz vor dem Punkt, da wir unsere bisherige Brille einmal absetzen und unser Weltbild betreffende grundsätzliche Fragen wie “was ist ein Staat?”, “was bedeutet Unabhängigkeit eines Staates?”, “was bedeutet Selbstverteidigung eines Volkes?” noch einmal überdenken müssen?

Ich bin vielleicht etwas über den Rahmen meines Themas hinausgegangen. Der tote Shōzan, welcher zu seiner Zeit für einen Aufschneider gehalten wurde, stellt uns aus seinem Grabe heraus, meine ich, gerade solche ganz grundsätzlichen Fragen.




---

候と被<sub>レ</sub>存候本邦は其追々埒もなく成り候所を学び候故に今に至ても智慧ひらけずと存じ候事に御座候」SZ 4: 331–32.



Vorlage der Übersetzung ist der Druck in den Gesammelten Werken Maruyamas (*Maruyama Masao shū*, Bd. 9: 203–50). Um den Lesern einen bequemen Vergleich mit dem Originaltext zu ermöglichen, wurden die Seitenzahlen der Gesammelten Werke in eckigen Klammern in den Text gesetzt.

Das japanische Original hat keine Fußnoten, sondern nur in Klammern in den laufenden Text gesetzte knappe Quellenangaben für die Zitate. Alle darüber hinausgehenden Anmerkungen stammen vom Übersetzer. In den Anmerkungen werden die Quellen für die von Maruyama zitierten Texte Shōzans in abgekürzter Form gegeben: SZ = *Shōzan zenshū* (Bde. 1–5, Nagano: Shinano Mainichi Shinbun 1935); NST = *Nihon shisō taikēi* (Bd. 55, Tōkyō: Iwanami Shoten 1971). Nach Möglichkeit werden die Textfassungen von NST zitiert, da diese dank moderner Interpunktion leichter lesbar sind. Allerdings wurden aus technischen Gründen die dort hinzugefügten Lesehilfen (*furigana*) zumeist fortgelassen. Nur in für heutige Leser als unbedingt notwendig erachteten Fällen wurden Lesehilfen in Klammern nach dem betreffenden Schriftzeichen eingefügt. Die Textfassungen in der älteren Ausgabe SZ, welche keine das Lesen erleichternde Mittel einsetzen, wurden nicht modernisiert. Hochachtung ausdrückendes Spatium oder Zeilenwechsel werden, soweit sie in modernen Drucken reproduziert sind, mit einem eingeschobenen leeren Quadrat markiert. Kursivschreibungen in Zitaten entsprechen durchweg Unterstreichungen (*kenten*) im japanischen Text.

Es ist hier nicht der Ort, in das Werk des Ideenhistorikers Maruyama Masao einzuführen oder auch nur den vorgelegten Aufsatz historisch einzuordnen. Es sei nur darauf hingewiesen, daß Maruyama, dem in Japan oft eine zu einseitige geistige Orientierung an Europa und Amerika vorgeworfen wird, gerade am Ende der Rede die Zuhörer dazu aufruft, ihre gewohnte Brille abzusetzen und die im eigenen Kopf vorhandene „Weltkarte“ zu überprüfen – und zwar gerade Asien betreffend. Dies ist eine durchaus persönliche Äußerung, wie auch sonst – bei aller wissenschaftlichen Distanz – eine deutliche Sympathie Maruyamas für den gegen das Unverständnis seiner Zeitgenossen hartnäckig ankämpfenden Sakuma Shōzan zu spüren ist. Auch in der Betonung universaler Ideen gegenüber partikularen, durch Tradition oder ethnische Zugehörigkeit bestimmten Sichtweisen ist seine ganz persönliche Stimme zu hören. Der Aufsatz ist so auch ein öffentliches Bekenntnis des streitbaren Aufklärers Maruyama Masao.

Zu Maruyamas Werk sei der Leser auf folgende leicht zugängliche deutschsprachige Veröffentlichungen verwiesen: MARUYAMA Masao: *Denken in Japan*. Übers. Wolfgang SCHAMONI u. Wolfgang SEIFERT, Frankfurt a.M.:

Suhrkamp 1988. Ders.: *Loyalität und Rebellion*. Übers. Wolfgang SCHAMONI und Wolfgang SEIFERT, München: iudicium 1996. Ders.: *Freiheit und Nation in Japan. Ausgewählte Aufsätze 1936–1949*. Hg. von Wolfgang SEIFERT, München: iudicium 2007–2012 (2 Bde.).

Als Einführung in Maruyamas politisches Denken kann dienen: Rikki KERSTEN: *Democracy in Postwar Japan. Maruyama Masao and the Search for Autonomy*, London, New York: Routledge 1996. Tadashi KARUBE: *Maruyama Masao and the Fate of Liberalism in Twentieth-Century Japan*, Tōkyō: International House of Japan 2008. Fumiko SASAKI: *Nationalism, Political Realism and Democracy in Japan. The Thought of Masao Maruyama*, London: Routledge 2012. Eine Vollständigkeit anstrebende Bibliographie der Übersetzungen ins Deutsche, Englische, Französische und Italienische ist verfügbar unter: <https://wolfgangschamoni.jimdofree.com/maruyama-masao/> Westliche Sekundärliteratur bis 1995 findet sich in *Loyalität und Rebellion* (s. oben), S.184–87 aufgeführt. Zu einem besonders interessanten Aspekt sei auf folgenden neueren Aufsatz verwiesen: Wolfgang SEIFERT: “Maruyama Masao und seine Beziehungen zu deutschen Autoren in Philosophie und Wissenschaft”, *Japonica Humboldtiana* 20 (1918): 199–227.

Allerdings ist der vorgestellte Aufsatz nicht nur ein Zeugnis für das Denken des Verfassers, sondern auch und in erster Linie eine Einführung in das Denken Sakuma Shōzans, eines der wichtigsten Teilnehmer an den intellektuellen Diskussionen der dramatischen Übergangsphase zum modernen Japan. Leider gibt es bisher zu Shōzan nur sehr spärlich Sekundärliteratur in westlichen Sprachen. Deshalb seien hier die wenigen Titel der englischsprachigen Sekundärliteratur angeführt: H.D. HAROOTUNIAN: *Toward Restoration. The Growth of Political Consciousness in Tokugawa Japan*, Berkeley (u.a.): University of California Press 1970 (“The Action of Culture: Sakuma Shōzan”): 129–83. David LABUS: “Broadening views of intellectuals in pre-modern Japan: the growth of cultural complementarity in the thought of Sakuma Shōzan”, *Archiv Orientalni* (Prag) 72.1 (2004): 80–90. Ryōen MINAMOTO: “Confucian thinkers on the eve of the Meiji Restoration. Sakuma Shozan and Yokoi Shonan”, *Asian Cultural Studies* 19 (March 1993): 21–34. Rumi SAKAMOTO: “Confucianising science: Sakuma Shōzan and wakon yōsai ideology”, *Japanese Studies* (Abingdon, Oxon, England) 28.2 (Sept. 2008): 213–25. Barry D. STEBEN: “Sakuma Shōzan (Zōzan), 1811–1864”, Xinzhong YAO (Hg.): *RoutledgeCurzon Encyclopedia of Confucianism*. London, New York: RoutledgeCurzon 2003: 518–21. John E.VAN SANT: “Sakuma Shozan’s Hegelian vision for Japan”, *Asian Philosophy* (Abingdon, Oxon., England) 14.3 (Nov. 2004): 277–92.

## *Christmas* in Japan – Shōwa 20 / A.D. 1945

Klaus Kracht und Katsumi Tateno-Kracht, Berlin

### *State Christmasism*

Der britische Diplomat Sir Dermot F. MacDermot (1906–89), zuständig für “Japan and Pacific”, berichtet am 29. Dezember 1945 dem Foreign Office in seinem als “Secret” deklarierten und unter “SECRET” archivierten *Weekly Report on Japan*. Er beginnt mit einer telegrammatischen Charakteristik der “politischen” Situation des Landes (“THE Christmas period has been very quiet”) und fährt im Abschnitt “Military Government” fort: “Christmas was celebrated so elaborately by the occupation forces to make one suppose that State Shintoism had been superseded by State Christmasism.”<sup>1</sup>

Die Siegermächte, vor allem die Vereinigten Staaten von Amerika, die, anders als in Deutschland, die Besatzungspolitik praktisch allein verantworten, feiern – untereinander und mit ihnen kaum bekannten Besiegten und deren Kindern – “the birthday of the Prince of Peace”, “truelly the universal holiday of all men”, wie später Präsident John F. Kennedy Weihnachten in Übereinstimmung mit seinen Vorgängern nennt<sup>2</sup>, “America’s greatest holiday”<sup>3</sup>. Die Devise der Sieger lautet: “...to bring a real Christmas to what is left of Tokyo / [Japan]”<sup>4</sup>.

---

1 Überschriften: “THIS DOCUMENT IS THE PROPERTY OF HIS BRITANNIC MAJESTY’S GOVERNMENT”. D[ermot] [F.] MACDERMOT: “Weekly Report on Japan (Tokyo, 29th December, 1945)”, *Japan. Political & Economic Reports 1906–1970. Volume 9. Political Reports 1945–1953*. Editor: R. L. JARMAN, Archive Editions Limited 2002: 93–94. MacDermot hatte am 1. September als erster Vertreter des Foreign Office nach Kriegsende japanischen Boden betreten, “armed with a gigantic revolver and attended by a bodyguard of Royal Navy Commanders, similarly armed”. Eiji SEKI [関榮次]: “Ohno Katsumi (1905–2006)”, *Japanese Envoys in Britain, 1862–1964. A Century of Diplomatic Exchange*. Edited by Ian NISH, Folkestone, Kent 2007: 227–39, hier: 233.

2 “Christmas message for 1962, 17 December 1962”, jfklibrary.org (20160807).

3 Vgl. vor allem James H[arwood] BARNETT [1906–92]: *The American Christmas. A Study in National Culture*, New York: Macmillan 1954: 143–44. Penne L. RESTAD: *Christmas in America. A History*, New York, Oxford: Oxford University Press 1995; Karal Ann MARLING: *Merry Christmas! Celebrating America’s Greatest Holiday*, Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press 2000.

4 “Japanese Christians Free to Fete Xmas. Cooperating With Occupation Forces in Religious Services, Festivities”, *Nippon Times*, künftig: NT, 23. Dezember 1945: 3.

*Christbäume*

Die *Morgen Sonne* vom 26. Dezember 1944 berichtet von einem “unverschämten Xmas-Geschenk” des amerikanischen Präsidenten: Am frühen Fünfundzwanzigsten, Staatsfeiertag zum Gedenken an Taishō Tenno, warf eine B 29, ihr Ziel verfehlend, im Süden des hauptstadtnahen Regierungsbezirks Ibaraki Brandbomben auf Bauernhäuser. Ein Blindgänger verheißt in weißen Lettern: メリイ・クリスマス・トウケウ・プレゼント, “Merry Christmas Tokyo present/s”. Durch glücklichen Zufall kommt niemand zu Tode.<sup>5</sup>

Während des “Großen Luftangriffs auf Tokyo” 東京大空襲 zwischen November 1944 und August 1945 werden über dreißig Flächenbombardements gezählt. Allein durch die militärische “Mission” der Nacht vom 9. zum 10. März (“Operation Meetinghouse II”) sterben mehr als achtzigtausend, vielleicht einhunderttausend Menschen.<sup>6</sup> Mit Leuchtbomben, Phosphor und Napalm hinterlassen Geschwader am Himmel farbige Lichter. Beobachter am Boden vermerken strahlende “Christbäume” – gleichsam Vorzeichen des Versuchs der Christianisierung unter dem Episcopalian Douglas MacArthur.

In seinen Erinnerungen *Mein Tokyo in Brand* erzählt der in Vancouver als Sohn eines Diplomaten aufgewachsene Ishii Akira 石井昭 (geb. 1933) in einfachen Worten und Schattenrissen vom Ende seiner Kindheit in dieser Nacht: “Der Brandbombenregen, der wie prasselnde Regenschauer tönte, sah von weitem aus wie ein langsam zur Erde sinkender riesiger *Christmas tree*<sup>7</sup>. Es ist schrecklich [zu sagen], aber [ich war fasziniert und] konnte [meine] Augen nicht davon lassen.”<sup>8</sup>

5 “Koshaku na Kurisumasu no okurimono” 「小癪な X マスの贈物」 (Unverschämtes / freches Xmas-Geschenk), *Asahi shinbun* 『朝日新聞』 (Morgensonnen-Zeitung), künftigt: AS, 26. Dezember 1944: 2.10.

6 Darstellungen des 9. und 10. März 1945 geben: Edojin HOITO [Edwin Palmer HOYT]: *The Night Tokyo Burned*, New York: St. Martin’s Press 1987: 58–108. Robert F. DORR: *Mission to Tokyo. The American Airmen Who Took the War to the Heart of Japan*, Minneapolis: Zenith Press 2012. Edwin P[almer] HOYT: *Inferno. The Firebombing of Japan. March 9–August 15, 1945*, Lanham, New York, Oxford: Madison Books 2000: 10–47.

7 Um zu zeigen, dass ein Wort europäischer Herkunft im japanischen Originaltext unübersetzt bleibt und statt dessen, seinem Lautwert angenähert, in Silbenschrift verwendet wird, geben wir es in der Herkunftssprache wieder (kursiv). — Zur Markierung ‘höflicher’ (auch quasi- oder pseudo-honorativer) Ausdrücke / Prä- und Suffixe, die im Deutschen keine angemessene Entsprechung finden, wird das Zeichen \* verwendet (nachdrücklich: \*\*), zur Kennzeichnung ‘bescheidener’ (auch quasi- oder pseudo-modester) Formulierungen das Zeichen Δ.

8 焼夷弾の雨は、遠くから見ると、にわか雨のような音を立てながら、巨大なク



ISHII Akira in *Mein Tokyo in Brand*. “Der Brandbombenregen, der wie prasselnde Regenschauer tönte, sah von weitem aus wie ein langsam zur Erde sinkender riesiger *Christmas tree*.” (s. Anm. 8)



General Headquarter im Dezember 1945. Foto: Hayashi Shigeo (s. Anm. 19)

Der Schriftsteller Senō Kappa 妹尾河童 (geb. 1930), der in der Nacht zum 17. März den Luftangriff auf Kobe erlebte, spricht in seinem autobiographischen Bericht *Der Junge H* von einem “[wie um die Zeit des buddhistischen Allerseelenfests] glitzernden Blütenfeuer / Feuerwerk”, “[in der Vergänglichkeit seines Lichts] bewegend schön”.<sup>9</sup>

Die gedankliche Verbindung der Bombenangriffe zum “Weihnachtsbaum” / “Christbaum” / “Christmas tree” / “arbre de Noël” (die man auch im Deutschland dieser Tage kennt) findet sich vorzugsweise bei ausländischen Beobachtern. So bei dem aus der Hauptstadt berichtenden Journalisten Robert Guillain (1908–98)<sup>10</sup>, bei Pater Hubert Cieslik SJ (1914–98) von der

---

リスマスツリーがゆっくりと地上に向かって降下する景色に見える。恐ろしいけれども、目をそらすことができなかった。ISHII Akira 石井昭: *Boku no Tōkyō ga moeta* 『ぼくの東京が燃えた』 (Mein Tokyo in Brand), Shin Nihon Kyōiku Tosho 新日本教育図書 1997: 88. – Der Schriftsteller Saotome Katsumoto 早乙女勝元 (geb. 1932), Initiator des Center of the Tokyo Raids and War Damage 東京空襲・戦災資料センター (gegr. 2002; tokyo-sensai.net), sieht in der Nacht vom 9. zum 10. März in Tokyo “zahllose Feuerkugeln” wie “Blitzgeschosse” auf Zedern zufliegen, die aufleuchten, “als hätte man *Christmas trees* angezündet”. 無数の火の玉が閃光弾のように飛んできて、まず線路沿いの杉の大木がやられた。三本の木があつという間に、クリスマス・ツリーに明りを点したように輝き立ち、その横の青竹の山に飛び移った。 “Hi no hitomi” 「火の瞳」 (Feuerauge), *Tōkyō kūshū 19 nin no shōgen* 『東京空襲 19 人の証言』 (Zeugnisse der Luftangriffe auf Tokyo von neunzehn Menschen), Hg. ARIMA Yorichika 有馬頼義, Kōdan Sha 講談社 1964: 21–79, hier: 29. Vgl. Katsumoto SAOTOME, Richard SAMS: “Saotome Katsumoto and the Firebombing of Tokyo. Introducing the Great Tokyo Air Raid”, *The Pacific Journal* 13.10 (9. März 2015): 1–32.

- 9 Im Kapitel “Luftangriff” “空襲” (Kūshū): 爆音が頭の上に近づいたなと思ったとき、ザーッという豪雨が降るような音がして、焼夷弾が花火のようにキラキラ光りながら落ちてきた。上空から降ってくる火の群れは、感動的で美しくさえあった。SENŌ Kappa 妹尾河童 [SENŌ Hajime 妹尾肇]: *Shōnen H* 『少年 H』 (Der Junge H), 2 Bde., Kōdan Sha 講談社 1997, Bd. 2: 93. Kappa SENOH: *A Boy Called H. A Childhood in Wartime Japan*. Translated by John BESTER, Tokyo u.a.: Kodansha 2002: 327.
- 10 Über die Nacht zum 10. März liest man: “Avant minuit, ils sont là, et tout de suite ils travaillent à semer le ciel. Des éclairs s’allument partout dans les ténèbres, des arbres de Noël fleurissent de feu les hauteurs de la nuit, puis s’abattent en bouquets de flammes zigzagantes qui descendent en sifflant. Un quart d’heure à peine après le début de l’attaque, l’incendie fouetté par le vent commence à moissonner dans l’épaisseur de la ville de bois.” Robert GUILLAIN: *Le Japon en guerre. De Pearl Harbour à Hiroshima*, Paris: Forest 1979: 243–44. *I saw Tokyo burning. An eyewitness narrative from Pearl Harbor to Hiroshima*. Translated by William BYRON, London: Murray 1981: 181–82. Robēru GIRAN ロベール・ギラン: *Nihon jin to sensō* 『日本人と戦争』 (Die Japaner und der Krieg), Asahi Shinbun Sha 朝日新聞社 1979. Vgl. DORR: *Mission to Tokyo*, 164. Ronald SCHAFFER: *Wings of Judgment. American Bombing in World War II*, New York, Oxford: Oxford University Press 1985: 132–33, 239. Eckhard SCHIMPF: *Nachts, als die Weihnachtsbäume kamen. Eine ganz normale Braunschweiger Kindheit im Chaos von Kriegs- und Nachkriegszeit*, Braunschweig: Braunschweiger Zeitungsverlag 1997.

Sophia-Universität<sup>11</sup> oder Erwin Wickert (1915–2008)<sup>12</sup>, dem Diplomaten, der die Folgen ihrer Wirkung zu beschreiben versucht.<sup>13</sup>

Am 8. August 1945<sup>14</sup>, zwei Tage nach Hiroshima, liest man zu den Luftangriffen in *Nippon Times* eine Kolumne von Kagawa Toyohiko 賀川豊彦 (1888–1960). Kagawa wird im Ausland, insbesondere in den Vereinigten Staaten, seit einer Generation mit Blick auf sein soziales Wirken (beginnend mit seiner Übersiedlung ins Elendsviertel von Shinkawa 新川 in Kobe am Weihnachtsabend des Jahres 1909<sup>15</sup>) als “St. Francis of Japan”, “Protestant

- 
- 11 “... wir nannten sie ‘Christbäume’. Denn sie zerplatzten in der Luft und streuten das Feuer über die Häuser, was am Nachthimmel aussah wie ‘Christbäume’.” Hubert CIESLIK SJ: “Eine Visitenkarte”, *Aus dem Lande der aufgehenden Sonne. Briefe und Nachrichten deutscher Jesuiten-Missionare* 151 (1996): 3–6, hier: 3.
- 12 Über die Nacht vom 25. auf den 26. Mai: “[Es] kamen Brandbombenserien herab, die wir Weihnachtsbäume nannten, weil sie so aussahen. [...] Sie wurden in der Höhe in einem großen Behälter abgeworfen, gezündet und nach einiger Zeit durch eine Explosion des Behälters breit verstreut, so daß sie wie kerzentragende Weihnachtsbäume herabfielen. [...] Es waren mehrere ‘Weihnachtsbäume’ über uns abgeworfen worden. Wir beobachteten vom Bunker aus, wie sie vom Wind abgetrieben wurden; aber einer kam aus der Richtung des Bahnhofs Shibuya direkt auf den *Compound* zu. Die untersten Brandbomben waren bereits als große Leuchtpunkte zu erkennen, die langsam auf uns zusegelten, während die obersten wie ferne, kleine Sterne aussahen. Ich dachte: Schön. Als ob man senkrecht in eine Milchstraße hineinfliegt.” Erwin WICKERT: *Mut und Übermut. Geschichten aus meinem Leben*, Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt 1991: 439–40. Eruwin WIKKERUTO エルヴィン・ヴィッケルト: *Senji ka no Doitsu Taishi Kan. Aru chū Nichi gaikō kan no shōgen* 『戦時下のドイツ大使館 ある駐日外交官の証言』(Die Deutsche Botschaft zur Kriegszeit. Zeugnisse eines in Japan stationierten Diplomaten). Übers. SATŌ Machiko 佐藤真知子, Chūō Kōron Sha 中央公論社 1998: 165, 167. In einem späteren Bericht über die Erfahrungen des z. Zt. inhaftierten Kampfpiloten und Commanders der “Blue Angels”, Raleigh Ernest alias “Dusty” Rhodes (1918–2007), findet sich das Bild “a blizzard of tinsel from thousands of Christmas trees”. Jim ARMSTRONG: *From POW to Blue Angel. The Story of Commander Dusty Rhodes*, Norman: The University of Oklahoma Press 2006: 137.
- 13 WICKERT: 438–52; WIKKERUTO: 164–83.
- 14 Am Achten jedes Monats zwischen Januar 1942 und August 1945 würdigen Zeremonien in Schulen usw. den auf Kabinettsbeschluss vom 2. Januar 1942 eingeführten “Tag des △△Empfangens der Großen \*\*Weisung [des Himmlischen Erhabenen] vom 8. Dezember 1941 zur Erklärung des Krieges gegenüber den beiden Ländern Amerika und England]” [米英両国ニ対スル宣戦ノ] 大詔奉戴日 (Taishō Hōtai Bi). Tageszeitungen zitieren monatlich auf ihrer ersten Seite diesen Erlass.
- 15 Von Kagawa literarisch dargestellt in *Shisen o koete* 『死線を越えて』(Die Todeslinie überschreitend), Kaizō Sha 改造社 1920. *Kagawa Toyohiko zenshū* 『賀川豊彦全集』(Kagawa Toyohiko Gesamtausgabe), 24 Bde., Kirisuto Shinbun Sha キリスト新聞社 1962–64, Bd. 14: 146–49 (1909), 208–11 (1910). Übers. *Before the Dawn*. Translated from the Japanese by I. FUKUMOTO and T. SATCHELL, London: Chatto & Windus 1925: 265–69 (1909), 367–72 (1910). Friedrich LAUBSCHER: *Weihnachten jenseits der Brücke*.



saint” oder “the Japanese Albert Schweitzer” verehrt und in den kommenden Jahren für den Literatur-Nobelpreis (1947, 1948) und den Friedens-Nobelpreis (1954, 1955, 1956) vorgeschlagen.<sup>16</sup> Als Bewunderer der “Moralität Amerikas” 米国の道義心 und zugleich Kritiker seiner politischen Praxis unter dem Einfluss des “modernen Kapitalismus” erklärt Kagawa:

The present form of indiscriminate bombing by the American air forces upon the cities of Japan are unlike Japan's careful and thoughtful methods of air raids on Shanghai and Nanking. Take the one of the air raids on Honjo and Fukagawa-ku of Tokyo on March 10th, 1945. The bombs came down suddenly from the clouds in a rainy day and massacred innocent women and children, and the old and the sick, and even in that one day alone about one hundred thousand non-military civilians were burnt to death. Against such American methods of cruelty, world history can never be silent. [...] This war began and was born in racial prejudice. It was aggravated by the ambition for the expansion of American financial interests in the Orient, and by American capitalistic ambition for the domination and control of Oriental markets. [...] Oh, America! “Stop, and think. Stop and think!”<sup>17</sup>



Vier Monate später in weiten Teilen der Welt: “Weihnachten 1945”. In den Vereinigten Staaten erinnert heute mancher an “the greatest celebration in American history”.<sup>18</sup> Am Himmel über Tokyo leuchtet nun ein echter

---

*Eine Erzählung aus dem Leben des japanischen Missionars Kagawa*, Wuppertal-Barmen: Johannes Kiefel Verlag 1968: 14–16.

- 16 Mark R. MULLINS: “Kagawa Toyohiko (1888–1960) and the Japanese Christian Impact on American Society”, *Encountering Modernity. Christianity in East Asia and Asian America*. Edited by Albert L. PARK and David K. YOO, Honolulu: University of Hawai'i Press 2014: 162–93, hier: 193.
- 17 Toyohiko KAGAWA: “A Word to America. Go Back to the Spirit of Abraham Lincoln”, NT, 8. August 1945: 2. Vgl. auch: “Beikoku metsubō no yogen” 「米国滅亡の予言」 (Prophezeiung des Untergangs von Amerika), *Kirisuto Kyō shinbun* 『基督教新聞』 (Christliche Zeitung), 10. Oktober 1944, *Kagawa Toyohiko zenshū* 24: 412–13. “Beikoku no dōgi shin wa doko kara kita ka” 「米国の道義心はどこから来たか」 (Woher kommt die amerikanische Moralität?), *Beikoku to Beikoku jin* 『米国と米国人』 (Amerika und die Amerikaner). Hg. v. MAINICHI SHINBUN SHA 毎日新聞社, Mainichi Shinbun Sha 毎日新聞社 5.1945: 9–16. Übers. “‘Whence the American Sense of Morality’ (1945)”, *Rediscovering America. Japanese Perspectives of the American Century*. Edited by Peter DUUS and Kenji HASEGAWA, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press 2011: 192–97.
- 18 Matthew LITT: *Christmas 1945. The Story of the Greatest Celebration in American History*, Palisades, New York: History Publishing Company 2010. Zu Deutschland vgl. Gretel BOUCHETTE (Hg.): *Bruchstücke. Friedensweihnacht 1945*, Berlin: Omnis Verlag

Christbaum, eine von weitem mager aussehende Fichte auf dem monumentalen “Dai Ichi Building”<sup>19</sup>, Sitz des General Headquarter (GHQ) nahe beim Kaiserpalast. Der Baum erinnert an den beim Weißen Haus aufgestellten, nun wieder strahlenden “National Community Christmas Tree” (“The Singing Tree”). Über dem Eingangsportal verkünden mannshohe Neonlettern den Gruß der Sieger: “Merry X’mas” – Glückwunsch, Botschaft und Ermutigung, manchem ein Befehl. Auch hier aus verborgenen Lautsprechern Weihnachtsmelodien.

“Generalissimus Ma” マ元帥 (Ma Gensui), “the American Caesar” Douglas MacArthur, dem Präsident Harry S. Truman nahezu unbegrenzte Machtbefugnisse verliehen hat und der mit dem Moskauer Abkommen vom 26. Dezember als Supreme Commander for the Allied Powers (SCAP) fungiert, “obsessed with the idea of Christianizing Japan”, versteht sich als “spiritual steward” der geschlagenen Nation. Der Anteil getaufter Katholiken, Orthodoxer und Protestanten beträgt ein knappes halbes Prozent. Ohne Christentum fehle dem Land ein “spiritual core”, weshalb es in Gefahr sei, dieses “vacuum” durch “communism” zu füllen.<sup>20</sup> MacArthur hegt einstweilen die Hoffnung, das Inselreich zu einer christlichen Demokratie zu

---

1999. Claus Hinrich CASDORFF (Hg.): *Weihnachten 1945. Ein Buch der Erinnerungen*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 8. Aufl. 1996 [<sup>1</sup>1981]. Rosemarie KÖHLER: *Weihnachten in Berlin, 1945–1989. Ein Erinnerungsbuch mit vielen Abbildungen und Berichten von Zeitzeugen*, Berlin: Eichborn 2003.

19 第一生命館 (Dai Ichi Seimei Kan, vollendet 1938). Bisheriges Verwaltungszentrum der Ersten Lebensversicherung, Dai-ichi Life-Insurance Company 第一生命保険 (Daiichi Seimei Hoken, gegr. 1902). Foto: HEIWA HAKUBUTSU KAN O TSUKURU KAI 平和博物館を創る会 (Vereinigung für die Schaffung eines Friedensmuseums), Hg. *Ginza to sensō (zōho ban)* 『銀座と戦争 (増補版) GINZA & THE WAR』 (Ginza und Krieg. Erweiterte und ergänzte Auflage. Ginza & the War), Heiwa no Atorie 平和のアトリエ 1993: 252. Die überlieferte Aufnahme stammt von dem Fotografen Hayashi Shigeo 林重男 (1918–2002), der bekannt ist für seine Bilder von Hiroshima und Nagasaki, deren Zerstörung er im Herbst dieses Jahres dokumentierte. In späteren Lebensjahren ist er Promotor der “Anti-Nuclear Photography Movement” 反核写真運動. HAYASHI Shigeo 林重男: *Baku shinchi Hiroshima ni hairu. Kameraman wa nani o mita ka* 『爆心地ヒロシマに入る: カメラマンは何を見たか』 (In Hiroshima, Zentrum der Bombe. Was sah der cameraman?), Iwanami Shoten 岩波書店 1992 (Iwanami junia shinsho 岩波ジュニア新書 Iwanami junior neue Schriften / [Taschenbücher], 208).

20 Douglas MACARTHUR: *General of the Army Douglas MacArthur. Reminiscences*, New York: McGraw-Hill Book Company 1964: 282. Ray A. MOORE: *Soldier of God. MacArthur's Attempt to Christianize Japan*, Portland, Maine: Merwin Asia 2011: 33, 40, 141. MAGOSAKI Ukeru 孫崎享: *Sengo shi no seitai — 1945–2012* 『戦後史の正体 1945–2012』 (Die wahre Gestalt der Nachkriegsgeschichte, 1945–2012), Sōgen Sha 創元社 2012: 72. Lawrence S. WITTNER: “MacArthur and the Missionaries. God and Man in Occupied Japan”, *Pacific Historical Review* 40.1 (1971): 77–98.

führen, nicht zuletzt durch das Vorbild des Tenno (man spricht von “top-down conversion”). Der Gedanke an eine solche Möglichkeit wird während der Besatzungszeit durch diskrete Signale aus der kaiserlichen Familie und ihrem Umfeld genährt.<sup>21</sup>

Für “Amerikas erstes Japanjahr” konstatiert Grant Kohn Goodman (geb. 1924), z. Zt. Übersetzer des GHQ, vier Jahrzehnte später “three great changes [...] among the Japanese that could not have been imagined before. The first was the study of democracy, the second was the study of English, and the third was the study of Christianity.” Er folgert: “And the person who embodied all these three symbols of victory in one body was none other than the Supreme Commander of [recte for] the Allied Powers, General Douglas MacArthur.” Einen “Christianity boom” registriert Goodman als Ergebnis der, wie er meint, verbreiteten Sichtweise: “Before the war there were great defects in Shinto and Buddhism, and for that reason we lost the war. The Christianity of the West is much superior, and that is why they won the war. Thus we must study Christianity.”<sup>22</sup>

### *Ruhetag*

Mit der “Shinto Directive” vom 15. Dezember 1945, betreffend “Abolition of Governmental Sponsorship, Support, Perpetuation, Control, and Dissemination of State Shinto (Kokka Shinto, Jinja Shinto)”, plant das GHQ anstelle des auf dem Reißbrett entworfenen Kults ein distanzierendes Verhältnis von Staat und Religion zur Überwindung des noch “unbesiegt Feindes”<sup>23</sup>. Zugleich ist die “Verfügung” der Versuch, einer auf freier Gewissensentscheidung beruhenden demokratischen – und als solcher ‘notwendigerweise christlichen Werten verpflichteten’ – Ordnung Raum zu schaffen.<sup>24</sup>

21 Ben-Ami SHILLONY: “Emperors and Christianity”, *The Emperors of Modern Japan*. Edited by Ben-Ami SHILLONY, Leiden, Boston: Brill 2008 (Handbook of Oriental Studies. Section 5, Japan 14): 163–83, hier: 171–79.

22 *America's Japan. The First Year, 1945–1946*. Translated by Barry D. STEBEN, New York: Fordham University Press 2005: 97–105, hier: 97, 104 & 105. Guranto K. GUDDOMAN グラント K. グッドマン: *Amerika no Nihon. Gannen – 1945–1946*『アメリカの日本・元年 1945–1946』(Amerikas Japan. Das erste Jahr, 1945–1946). Übers. KOBAYASHI Hideo 小林英夫, Ōtsuki Shoten 大月書店 1986.

23 Robert K. BALLOU: *Shinto, the Unconquered Enemy. Japan's Doctrine of Racial Superiority and World Conquest. With Selections from Shinto Texts*, New York: The Viking Press 1945.

24 “The purpose of this directive is to separate religion from the state, to prevent misuse of religion for political ends, and to put all religions, faiths, and creeds upon exactly the

Arimitsu Jirō 有光次郎 (1903–95), seit kurzem Leiter der Schulbuch-Abteilung im Kultusministerium, hält fest: Ein “Drittel” des “Dekrets betreffend den Shinto” 神道ニ関スル指令 gelte als “*gesture* [des GHQ] gegenüber Amerika”. An erster Stelle stehe für die Siegermächte der Wunsch, “Japan nicht mehr treibende Kraft eines Weltkriegs” werden zu lassen und der “*admiration of war*” ein Ende zu bereiten.<sup>25</sup>

Das Dekret enthält keine Neuregelung staatlicher Feiertage. Am Vierundzwanzigsten erfährt die Öffentlichkeit, dass der folgende Tag seinen bisherigen Status als “Festtag feierlichen [Gedenkens]” 祝祭日 an Taishō Tenno zugunsten eines inhaltlich nicht festgelegten “allgemeinen Ruhetags” 一般休日 verliert.<sup>26</sup> Erlaubt bleibt das “Sonnenrund” 日の丸 an nicht-staatlichen Einrichtungen.<sup>27</sup>

Der seit 1921 in Japan lehrende Missionar und Religionswissenschaftler William Parsons Woodard (1896–1973) beschreibt mit kritischem Blick auf die Front-Ansicht des Dai Ichi Building, was er als “Inkonsistenzen” der Religionspolitik MacArthurs wahrnimmt:

The war was over, but December 1945 was hardly a festive month for the Japanese people. Yet as the year-end approached decorations appropriate to the season appeared in almost every Occupation office building and billet. The front of the General Headquarters in Tōkyō was festooned with evergreens and two large Christmas trees stood like glittering sentinels on either side of its main entrance. Christmas carols from hidden loudspeakers filled

---

same legal basis, entitled to precisely the same opportunities and protection. It forbids affiliation with the government, and the propagation and dissemination of militaristic and ultra-nationalistic ideology not only to Shinto but to the followers of all religions, faiths, sects, creeds, or philosophies.” SUPREME COMMANDER FOR THE ALLIED POWERS: *Political Reorientation of Japan. September 1945 to September 1948. Report*, 2 Bde., Washington, D.C.: U.S. Government Print Office 1949, Bd. 2: Appendix B: 3a.

25 Arimitsu Jirō *nikki. Shōwa 2 nen kara 23 nen made* 『有光次郎日記 昭和二年～二十三年』 (Arimitsu Jirō Tagebücher, 1927–48), Daiichi Hōki Shuppan 第一法規出版 1989: 833–34 (24. Dezember 1945).

26 “Kōshitsu no saiten. Koku saijitsu to bunri. Kyō Kōshitsu saishi rei kaisei” 「皇室の祭典 国祭日と分離 けふ皇室祭祀令改正」 (Feste des Erhabenen Hauses / [Kaiser]hauses. Werden getrennt von Festtagen des Landes / [nationalen Feiertagen]. Heute Revision des Erlasses über Feste des Erhabenen Hauses), *Mainichi shinbun* 『毎日新聞』 (Tageszeitung), künftig: MS, 24. Dezember 1945: 1. “Kōshitsu saishi rei o kaisei. Shukusai jitsu wa ippan kyūjitsu ni” 「皇室祭祀令を改正 祝祭日は一般休日に」 (Revision des Erlasses über Feste des Erhabenen Hauses / [Kaiser]hauses. Festtag feierlichen [Gedenkens] wird allgemeiner Ruhetag), AS, 24. Dezember 1945: 1.

27 “Can Display Nippon Flag”, NT, 23. Dezember 1945: 3. “the meatball” im GI slang. John W. DOWER: *Embracing Defeat. Japan in the Wake of World War II*, New York: W.W. Norton & Company 1999: 208.

the air with music. Even as the Shinto Directive was ordering the separation of religion and state, the Occupation through decorations, song, and services was demonstrating the intimate relationship which exists in the United States between Christianity and the state. Never were the inconsistencies of official pronouncements and practice more glaringly evident!<sup>28</sup>

Der Literaturkritiker Honda Shūgo 本多秋五 (1908–2001) notiert unter dem Fünfundzwanzigsten: “Nicht wegen des Taishō Tenno-Fests, sondern wegen Xmas – Ruhe[tag].”<sup>29</sup>

Woodard: “It is rather ironical that Christmas Day ceased to be a holiday during the Allied Occupation, which is often alleged to have shown many special favors to Christianity.”<sup>30</sup>

Der Historiker John W. Dower (geb. 1938): “The few square miles of downtown Tokyo that had been spared in the air raids became known to all as ‘Little America.’ Christmas decorations appeared on those streets annually starting in December 1945, almost simultaneously with SCAP’s directive ordering the disestablishment of state Shinto and the absolute separation of church and state.”<sup>31</sup>

Der in den USA ausgebildete Ingenieur Ōkura Kinmochi 大蔵公望 (1882–1968), der staatliche Stellungen in Transport und Verkehr einnahm und demnächst von seinen Ämtern entbunden werden wird, notierte in den frühen dreißiger Jahren in seinen Tagebüchern “Christmas” zusammen mit dem Todestag des Taishō Tenno und schickte Weihnachtspostkarten ins Ausland. Nun bekümmert ihn neben der Aufhebung des Staatsfeiertags generell die “unbegreifliche” Haltung der Sieger gegenüber dem “Shinto”, den er als Grundlage des “Wesens” seiner Nation 国民性 und ihrer Geschichte versteht. Wie sehr man die einheimische Religion auch unterdrücke, die Menschen würden sich in diesem Punkte nicht ändern, sondern gegen die Maßnahmen der Besatzung aufbegehren.<sup>32</sup>

28 Das Imitat des “National Tree” auf dem Dach bleibt unerwähnt. William P[arsons] WOODARD: *The Allied Occupation of Japan 1945–1952 and Japanese Religions*, Leiden: Brill 1972: 137.

29 大正天皇祭でなく Xmas で休み *Honda Shūgo zenshū* 『本多秋五全集』 (Honda Shūgo Gesamtausgabe), 18 Bde., Seishi Dō 菁柿堂 1994–2004, Bd. 18 (bekkan 2): 183.

30 William P[arsons] WOODARD: “From 1923 Up to 1962. An Old-Timer Recollects Yuletide Fetes in Japan”, *The Japan Times*, 28. Dezember 1962: 6.

31 DOWER: *Embracing Defeat*, 208.

32 *Ōkura Kinmochi nikki* 『大蔵公望日記』 (Ōkura Kinmochi Tagebücher), 4 Bde., Naisei Shi Kenkyū Kai 内政史研究会, Nihon Kindai Shiryō Kenkyū Kai 日本近代史料研究会 1973–75, Bd. 2: 114; Bd. 4: 368–69.

Anders als in Japan wird in Korea unter US-amerikanischer Militärregierung das “Fest der Geburt des Heiligen / Weisen” 聖誕節 (Seongtan Jeol), “Christmas” (Keuriseumaseu), in diesem Jahr gesetzlicher Feiertag. Bei der Gründung der südlichen Republik ändert man daran nichts. Dreißig Jahre später erhält auch der unter japanischer Kolonialherrschaft als “Blütenfest” (Hana Matsuri) begangene “Geburtstag des [Buddha] Shakya[muni]” 釈迦誕辰日 (Seokga Tansin Il) bzw. 釈迦誕生日 (Seokga Tanseang Il), das “Laternenfest” 燃灯会 (k. Yöndüng Hoe, j. Nentō E) am achten Tag des vierten Mondmonats, den Rang eines nationalen Feiertags.<sup>33</sup>

### Sieger

Die Militärzeitung *Pacific Stars and Stripes* vom 25. Dezember: “Some men credit the atomic bomb, others say it was the B-29, while many more thank God, that today finds our troops in Tokyo, not as warriors bent on killing, but as soldiers on a peaceful mission, helping to guarantee a misguided people their rights – and firmly showing them that ruthless aggression, barbarism, and atrocities are things against which peace-loving people will always fight.”<sup>34</sup>

“Hotel Nr. 1” 第一ホテル (Dai Ichi Hoteru) im Tokyoter Bezirk Shinbashi / “Neubrücken”, wo internationale Presse und Offiziere der Alliierten zu Hause sind, zeigt in seiner Eingangshalle eine zwei Meter hohe Kathedrale, in süßstoffarmer Zeit hergestellt aus einhundertfünfzig Kilogramm Zucker. Auf ihrem Dach links und rechts Stars and Stripes.<sup>35</sup>

Der Schriftsteller Sakaguchi Ango 坂口安吾 (1906–55): “Geht man durch [die Straßen] im [ehemaligen Äußeren Palast]kreis 丸の内 (Maru no Uchi), ist das nicht mehr die Kaiserstadt des Ostens / Tokyo. Es ist ein amerikanisches Viertel. Die amerikanischen Anwälte sind lässige Kerle,

33 Hwansoo KIM: “A Buddhist Christmas. The Buddha’s Birthday Festival in Colonial Korea (1928–1945)”, *Journal of Korean Religions* 2.2 (2011): 47–82, hier: 74–75. Ders.: *The Korean Buddhist Empire. A Transnational History (1910–1945)*, Cambridge (Mass.), London: Harvard University Press 2018: 67–104 (“A Buddhist Christmas: The Buddha’s Birthday Festival”).

34 Jack EICHENBERGER: “Christmas Past”, *Pacific Stars and Stripes*, 25. Dezember 1945. Zitiert nach LITT: *Christmas 1945*, 43.

35 “O-satō 80 kan no ‘dendō’. Kurisumasu. Shin’ya ni keiken na inori. Tanoshiku iwau sei naru Zen’ya Sai” 「お砂糖八十貫の“殿堂” Xマス 深夜に敬虔な祈り 楽しく祝ふ聖なる前夜祭」 (“Palast” aus achtzig Kan / [drei Zentnern] \*Zucker. Xmas. Fromme Gebete in tiefer Nacht. Fröhlich feiern, das heilige Fest des Vorabends), MS, 25. Dezember 1945: 2.

legen die Füße auf den Tisch ganz ohne Manieren [...].“ Geht es aber um Takt gegenüber einheimischen BesucherInnen, sind sie unübertroffen und zeigen ein Verhalten, das Sakaguchi beeindruckt.<sup>36</sup>

Jack Seward (1924–2010) aus Dallas, aufgrund seiner Sprachkenntnis seit 1941 Mitarbeiter der Military Intelligence, begegnet dem, was er später als “Fractured English” bzw. “Japlish” kennenlernt: “As I approached the Matsuzakaya Department Store, I saw a mammoth vertical banner hanging from the fifth to the first floor of the building. Four black English words were boldly inscribed on the white cloth: // XMAS PAINT YOUR HARTS [sic] // Other GIs had also stopped to gaze at the department store’s message. I overheard one of them say to another: ‘Now what the devil do you suppose that means?’ // Being unable to enlighten him, I walked on, lost in the wonder of it.”<sup>37</sup>

Die nach Hause gehenden Weihnachtskarten der Besatzungstruppen zeigen vorzugsweise Ansichten einer exotisch reizvollen, nach dem Krieg in ihren ästhetischen Traditionen weiterlebenden bzw. wiederentdeckten Kultur. Im November erhielten die Hersteller Papier zugewiesen, um mehrere Millionen Ansichtskarten für “Greetings from Tokyo” zu drucken, gern weiße Winterlandschaften im Stil einheimischer Holzdrucke<sup>38</sup>, aber auch Abbildungen von Kriegszerstörungen: “*Wishing You a MERRY CHRISTMAS FROM OKINAWA* 1945”<sup>39</sup>.

*The Nippon Times* gibt am 20. Dezember Hinweise zum “X’MAS Sale” bzw. “X’MAS Shopping” und zur gehobenen Unterhaltung (“Festival of Music” im “Imperial Theatre”, “A unique Christmas Season concert by the outstanding artists of music and dancing”) oder Belustigung (“ALLIED PERSONALS / INVADE / ‘PALLADIUM II’ / Hiratsuka City / 200 Dancing Partners’ Entertainments, / Drinking, Dancing”), auch einen “CHARITY BAZAAR” mit “KIMONOS, OBIS, PEARLS, DOLLS, CURIOS etc.”

36 *Sakaguchi Ango zenshū* 『坂口安吾全集』 (Sakaguchi Ango Gesamtausgabe), 18 Bde., Chikuma Shobō 筑摩書房 1989–91, Bd. 16: 180.

37 Jack SEWARD: *Strange But True Stories from Japan*, Tokyo: Tuttle Publishing 1999: 99.

38 John W. DOWER: *Embracing Defeat. Japan in the Wake of World War II*, New York, London: W. W. Norton & Company, The New Press 1999: 169: “For the GIs as well as their families and acquaintances back home, no sharper contrast could possibly be imagined to the images that had prevailed only a few months previously. The Japanese landscape was now dotted with temples and shrines rather than pillars of smoke and pockets of flame, while graceful geisha under parasols in the snow took the place of the monkey-men hiding in tropical jungles.”

39 [rememberingokinawa.com/page/1945\\_Xmas\\_Cards](http://rememberingokinawa.com/page/1945_Xmas_Cards) (20190917).

zugunsten der katholischen Tuberkulosehilfe. Ein Autor (“Formerly President, The Japan Times and Mail”) offeriert “A Good X’MAS Present for Occupation Forces”, ein nützliches Lehrbuch: “Just Out!! JAPANESE IN 3 WEEK[S]”.<sup>40</sup>

23. Dezember, ebenda: “Throughout Tokyo and the outlying districts, officers and men of the occupation headquarters have been planning Christmas services, parties, decorations, and innumerable holiday functions in an effort to bring a real Christmas to what is left of Tokyo.” Es geht vor allem um die Jungen und Jüngsten, “Nippon kiddies” / “a youthful audience” / “the youth of Japan”. Ihnen erklären GIs und Vertreter der Kirchen “the meaning of the Christian Christmas” bzw. “the mysteries of an American Christmas”. Mancher übt Zurückhaltung gegenüber Santa Claus: “It is feared that the big, bearded fellow in the red suit might frighten the children.”<sup>41</sup>

Den Anteil der Christen schätzt man auf “less than one-third of one percent of the population”.<sup>42</sup> Viele von ihnen arbeiten mit der Besatzungsmacht zusammen, darunter YMCA Tokyo, deren Generalsekretär, Saitō Sōichi 齊藤惣一, am 21. Dezember zum “special Christmas service” mit anschließenden “refreshments” und “musical entertainments” aufruft – “members of the Allied Occupation forces are cordially invited”, “Allied soldiers attending the functions will receive Christmas presents”.<sup>43</sup>

Am 22. und 23. Dezember wird an der Kaiserlichen Universität Tokyo und in der Hibiya Hall unweit vom Kaiserpalast Händels *Messias* aufgeführt.<sup>44</sup> Das Oratorium gehört künftig zusammen mit Beethovens Neunter Sinfonie zum Grundbestand des musikalischen Weihnachts- und Jahresend-Repertoires.

Zahlreiche Gottesdienste finden statt, namentlich im Dai Ichi Building des Generalhauptquartiers, im Finance Building und in der Hibiya Hall. In letz-

40 NT, 20. Dezember 1945: 3. Vgl. Abbildung: “To U.S. GIs!” Ebenda, 25. Dezember 1945: 2.

41 “Japanese Christians Free to Fete Xmas”, a.a.O.

42 Ebenda.

43 “Allied Forces Invited to YMCA Programs on Friday”, NT, 20. Dezember 1945: 3.

44 “Nichi Bei Kurisumasu ongaku taikai” 「日米クリスマス音楽大会」 (Großes japanisch-amerikanisches *Christmas*-Konzert), *Yomiuri shinbun* 『読売新聞』 (Zeitung Lesestoff zum Verkauf), künftig: YS, 19. Dezember 1945: 3; “Heiwa utau Kurisumasu. Ureshii junbi no Beigun shukusha” 「平和謳ふクリスマス 嬉しい準備の米軍宿舎」 (Frieden verkündendes *Christmas*. Freudige Vorbereitungen in den Unterkünften des amerikanischen Militärs), ebenda, 22. Dezember 1945: 2. “Japanese Christians Free to Fete Xmas”, NT, 23. Dezember 1945: 3.



terer feiern Katholiken die Mitternachtsmesse mit dreitausendfünfhundert Gläubigen in Anwesenheit des Erzbischofs von Tokyo, Petoro / Pedro Doi Tatsuo ペトロ土井辰雄 (1892–1970). Der Männerchor von Radio Tokyo und der auf Gregorianischen Choral spezialisierte Murasaki-Chor wirken mit.<sup>45</sup>

Im Imperial Hotel werden erstmals wieder “*Christmas parties*” gefeiert. Aber es macht in den Worten des Historikers John Toland (1912–2004) den Eindruck eines “Gefängnisses” bzw. einer “Leichenhalle”.<sup>46</sup>

Besatzungstruppen erhalten Himalaya-Zedern aus dem Regierungsbezirk Saitama, Materialien für Christbaumschmuck aus Kyoto, dazu Christbäume, Truthähne, Brot, Hackfleisch, Nüsse, Obstkuchen, Feigen, Cranberry-Soße, Tomatenpüree, Kartoffeln, Erbsen, Mais, Relish-Würzsoße, Gurken, Butter, Schmalz, Mehl, Zucker, Rosinen, Geflügelgewürz, Salz, Senf und Speiseöl aus den Vereinigten Staaten.<sup>47</sup>

Der später als Publizist und Komponist bekannt werdende englische Baron Mervyn Horder (1910–97) berichtet von einem “International Christmas, Tokyo 1945”, einer “British-style Christmas tea party”, am 21. Dezember. Die Vertretung Großbritanniens hat fünfzehn Kinder und Jugendliche ausländischer Diplomaten eingeladen. Es erscheint ein “moderner” Santa Claus, “bringing modern gifts, in a modern vehicle, to modern children”. “Our chief difficulty had been with the ten-year-old son<sup>48</sup> of General MacArthur himself; he was an only boy, the apple of his father’s eye, and it was rumoured that the General habitually gave him a present of some kind every day of the week as he left the house to go to work. What then could we poor British drum up to satisfy so well-endowed a youth? Our answer was luckily the right one – a bow and arrow, flown up specially from Shanghai in the luggage of a new cipher girl. From the boy’s incredulous and delighted amazement it was clear that his father had not yet thought of that one.” Santa

---

45 NT, 23. Dezember 1945: 3.

46 “The furnishings were threadbare. All the rooms and corridors needed painting. Moreover the walls, though in their original state, were a gloomy brown brick trimmed with oya stone [大谷石 (*ōya ishi*)], a volcanic rock perforated like Swiss cheese. // It reminded [...] of a poorly run penitentiary; in fact it had already been nicknamed ‘the morgue.’” John TOLAND: *Occupation*, New York: Doubleday 1987: 61.

47 “Shinchū gun no Kurisumasu”[進駐軍のクリスマス](*Christmas* der Besatzungsarmee), AS, 21. Dezember 1945: 2. “Christmas Dinner for Groups Listed”, *Port Arthur* [Texas] *News*, 25. Dezember 1945, nach LITT: *Christmas 1945*, 43.

48 Arthur wurde am 21. Februar 1938 geboren.

Claus verabschiedet sich nach fünf Minuten, “since there were many other children, including Japanese children, on his visiting list”.<sup>49</sup>

In der “Pension am Wasserfall” 向瀨旅館 (Mukaitaki Ryokan) des Städtchens Aizu-Wakamatsu 会津若松市 im Westen des Regierungsbezirks Fukushima erzählt ein Foto von US-amerikanischem Festbesuch. Fünf Offiziere jüngeren und mittleren Alters posieren in einem Mattenzimmer mit Bühne zum Erinnerungsfoto, wohlgesittet und freundlich lächelnd, mit zehn einheimischen Frauen überwiegend fortgeschrittenen Alters vor einem reich geschmückten Christbaum. Die Gastgeberinnen schauen ebenfalls freundlich, z.T. heiter-entspannt in die Kamera, obwohl die Besucher ihre Straßenschuhe als Bestandteil der militärischen Uniform anbehalten haben. Die heutigen Eigentümer erwähnen die optische “*unbalance*” des Ambientes und lassen nicht unerwähnt, dass der junge “*gentleman*” mit Schnauzbart, der seine Gastgeberinnen zur linken und rechten freundschaftlich umfasst, später Handelsminister unter Präsident Ronald Reagan wurde, Captain Malcolm Baldrige (1922–87) aus Nebraska. Die besondere Art der Zubereitung des Kaffees, den man auch drei Generationen später den Gästen der Pension als “*coffee*, aufgebriht nach Art der Besatzungsarmee” anbietet, verdanke das Haus den Besuchern dieses Heiligen Abends.<sup>50</sup>

Captain Baldrige und seine Freunde konnten sich in der Weihnachtsausgabe der Illustrierten *Yank, the Army Weekly* von Sergeant Knox Burger über “good geisha houses” (kultivierte “first-rate places”) im Unterschied zu “cat-houses” mit deren Gefahr der “venereal diseases” belehren lassen: “The geisha is not a prostitute, though GIs in Japan use the term to cover female entertainers generally. She has a long tradition behind her stylized routine. [...] Their actions are so carefully pretty that it is hard to believe you are in the presence of real, live women.”<sup>51</sup>

### *Ein Befehl?*

Mark Gayn (1902–81), Fernost-Korrespondent von *Collier's Weekly*, *Chicago Sun* und *TIME Magazine*, berichtet unter dem 21. Dezember über MacArthurs Hauptquartier. Der General verleihe seinem Amtssitz festlichen Glanz und zugleich den symbolischen Ausdruck einer neuen Zeit: Das über

49 [Thomas] Mervyn HORDER, [2nd BARON HORDER]: “An International Christmas, Tokyo 1945”, *The Contemporary Review* 267 (1995): 281–85. LITT: *Christmas 1945*, 52–53.

50 <https://blogs.yahoo.co.jp/komachi0401/archive/2007/12/24> (20180510).

51 Knox BURGER: “Geisha Girl”, *Yank, the Army Weekly* 4.27 (21. Dezember 1945): 7–8.

dem Portal strahlende “Merry X’mas”, dessen Licht sich im Graben des Palasts spiegle, ist ihm “American light thrown on the darkest Japanese institution”, eine Invasion des “Denkens”, die sich insbesondere auf die Jüngsten richte.<sup>52</sup>

Der als Sohn kongregationalistischer Missionare im Lande aufgewachsene Marinesoldat und Publizist Sherwood R. Moran (1917–2008) schreibt am 23. Dezember von Tokyo dem Freund William Theodore de Bary (1919–2017) in Honolulu, später Historiker der ostasiatischen Geistesgeschichte an der Columbia University. Moran berichtet von MacArthurs leuchtendem “Merry X’mas”, das manchem wie eine “final invasion” erscheine.

Dear Ted,

“It is a portentous symbol. Blazing boldly at night in electric splendor, standing out by day in cheery crimson and green, and reflected at all times, whether he will or no, in Hirohito’s own somber palace moat as the occupation’s greeting to all who pass. It is the final invasion... etc.”

No news story out of Tokyo Christmas in Japan will fail to start out with a description of the elaborate business which has transformed the forbidding exterior of the Dai-ichi Insurance Building, MacArthur’s headquarters, into as gala a promoter [sic] of Christmas good wishes as any department store in New York City. And no newsman trained in catching “significance” will fail to note that reflected MERRY XMAS [sic] and spend a paragraph on all it implies.

[...]

[...] It is a real spectacle. Four of the eight giant square granite columns of the facade have been sheathed in solid green cypress boughs to a height of about sixty feet. The greenery is spangled with stars, and across the top are the words [MERRY XMAS] [...]. To each side are giant Christmas trees,

52 “At night, driving past General MacArthur’s Headquarters, saw a huge ‘Merry Christmas’ sign go ablaze with a thousand lights. The sign cast light over the outer wall of the Imperial Palace, and was reflected in the rippling water of the wide moat. I thought of the symbolism inherent in this American light thrown on the darkest Japanese institution; on the debris piled up like monuments in lots which once contained the heart of the Japanese financial empire; on the steady procession of U.S. Army jeeps and trucks; and on the shivering Japanese girls soliciting GI custom at the entrance of Hibiya Park, ‘Very good, Joe, very cheap.’ // I thought of this great city, which today contains little but rubble and an obstinate will to live, of a city in which I could travel for ten and twenty and thirty blocks at a time and see nothing but shattered brick, a few chimneys, and a score or two of abandoned safes that had crashed down through the floors of burning buildings.” Mark GAYN: *Japan Diary*, Rutland, Vermont & Tokyo: Charles E. Tuttle Company 1981 (1948): 46 (21. Dezember 1945). Vgl. Māku GEIN マーク・ゲイン: *Nippon nikki* 『ニッポン日記』 (Nippon-Tagebuch). Übers. IMOTO Takeo 井本威夫, Chikuma Shobō 筑摩書房 1998.

decorated and lighted with colored bulbs. The supreme sideshow touch occurs around the cornice, where painted wooden sections cut in festoon patterns and outlined at night with electric lights continue around three sides of the building. Crowning everything is another Christmas tree, brilliantly lighted, standing alone on the roof. The entire display uses about 2,100 light bulbs.

Christmas is a time to be charitable, so why take a swing at somebody's attempt to be Christmasy? I can't help speculating, however, on who is supposed to be impressed by so showy a greeting. Most Japanese are in a receptive mood; the way the Americans do it is the right way – they won the war, didn't they? "We must learn from them." Most soldier reaction I've encountered is summed up by, "Boy, oh boy! Isn't that something?" [...] Japanese reaction will be appreciative, even though it may be secretly wondered whether MERRY XMAS is a greeting or a directive.

Japanese have a lot of reason to be uncritically appreciative of American activities to celebrate the day. There is extensive evidence that a lot of the soldiers want to play Santa, especially to the children. A letter in the army newspaper of the 20th says, "Christmastime is near and it is a very good time to put over our ideas and win the friendship of the Japanese as a whole. I would like to see a campaign started to give the children of Japan a Merry Christmas. Give them the parties with gifts of candy and gum and other small things that make kids happy. It will win a lot of the average citizens to our way of thinking."<sup>53</sup>

### *Principles & dignity*

Shirasu Jirō 白洲次郎 (1902–85) ist langjähriger Vertrauter des Außenministers und nächsten Ministerpräsidenten, Yoshida Shigeru. Er entstammt der Familie des Unternehmers Shirasu Fumihira 白州文平, der an der Harvard-Universität und in Bonn studierte. Jirō ist seinerseits von Studienjahren in London und im englischen Cambridge (1919–28) geprägt. Man sieht ihn, der in Japan bereits durch seine hochgewachsene Erscheinung beeindruckt, als "*country gentleman*" und Bentley steuernden "*dandy*" mit Sinn für "*principles*" und Japans "*dignity*". So berichtet auch Shirasu Masako 白洲正子 (1910–98), seine Ehefrau, die seit ihrem vierzehnten Lebensjahr die Hartridge School for Girls in New Jersey besuchte, eine *femme de lettres*.<sup>54</sup>

53 Otis CARY (Hg.): *War-wasted Asia. Letters, 1945–46*, Tokyo, New York, San Francisco: Kodansha International, Harper & Row 1975: 288–91 (23. Dezember 1945). Ōtesu KĒRI オーテス・ケーリ (Hg., Übers.): *Tennō no kotō. Nihon shinchū ki* 『天皇の孤島 日本進駐記』 (Die verwaisten Inseln des Himmlischen Erhabenen. Aufzeichnungen [aus der Zeit] der Besetzung Japans), Saimaru Shuppan Kai サイマル出版会 1977.

54 SHIRASU Masako 白洲正子: "Shirasu Jirō no koto" 「白洲次郎のこと」 (Über Shirasu Jirō), *Shirasu Masako zenshū* 『白洲正子全集』 (Shirasu Masako Gesamtausgabe), 15 Bde., Shinchō Sha 新潮社 2001–02, Bd. 10: 266–82. Erstmals im Februar 1996 in der

Eine Anekdote um Shirasu und das General Headquarter betrifft den “Mann, der MacArthur tadelte”.<sup>55</sup> Seit kurzem ist er tätig für das “Zentrale Verbindungsbüro [für Fragen] des Kriegsendes” 終戦連絡中央事務局. Im Auftrag des Außenministers überbringt er Weihnachtsgeschenke des Kaiserhauses für die Familie des Oberbefehlshabers: eine Puppe und Süßigkeiten für den bald achtjährigen Arthur, klassische Puppen für Arthurs Mutter Jean und ein Schreibpult mit einem Satz kostbarer Haarpinsel für den Vater. Yoshida Shigeru steht durch seine Ehefrau und Kinder der Römischen Kirche nahe. Im Jahr 1967 empfängt er auf dem Totenbett die Taufe.

Der Oberbefehlshaber hat zum Fest viele Geschenke erhalten, weshalb der Tisch seines Dienstzimmers belegt ist. “Legen Sie die Sachen einfach dort irgendwo ab”, so oder ähnlich bedeutet MacArthur dem Besucher und weist auf den Boden. Shirasu, erzürnt: “Die Gaben Seiner Majestät des Himmlischen Erhabenen soll ich ‘irgendwo da’ ablegen? Ist das Ihr Ernst?!” So soll es geklungen haben. Shirasu macht Anstalten, das Geschenk zurückzunehmen. Beeindruckt vom Aplomb des Mannes, bittet der hierzulande von vielen gottgleich verehrte MacArthur<sup>56</sup> – verlegen – um Nachsicht und lässt einen Tisch beistellen.

Die kaiserlichen Geschenke sind von einem Handschreiben Yoshidas begleitet, datiert auf den 22. Dezember, die erste von zahlreichen Mitteilungen, die er als Außenminister und Ministerpräsident an MacArthur richtet. Sie übermittelt “jahreszeitliche Grüße” des Himmlischen Erhabenen.<sup>57</sup> Das Hofamt spricht von Geschenken “vor” *Christmas* クリスマスに先立ち.<sup>58</sup>

---

Monatszeitschrift “Neue Gezeiten” 新潮 (*Shinchō*) erschienen.

55 マッカーサーを叱った男. TOKUMOTO Eiichirō 徳本栄一郎 著: “Shirasu Jirō. Shirarezaru sugao” 「白洲次郎 知られざる素顔」 (Shirasu Jirō. Sein unbekanntes Gesicht), *Bungei shunjū* 『文芸春秋』 (Annalen der Literatur) 10.2008: 220–21.

56 KIM Myungjoo 金命柱: “Senryō ka (1945–1952) Nihon no Kurisumasu” 「占領下(1945–1952)日本のクリスマス」 (Japanisches *Christmas* unter der Besatzung [1945–1952]), *Kokusai Nihon gaku ronsō* 『国際日本学論叢』 (Internationale Beiträge zur Japanologie) 9 (2012): 89–108, hier: 90–91.

57 “My dear General, // His Majesty the Emperor has commanded me to convey to you his greetings of the Season and to present you with a writing table and a ‘Suzuri-bako’. // His majesty the Emperor has also commanded me to present Mrs MacArthur with a set of ‘March 3rd dolls Festival’ dolls and Master MacArthur with a doll and a box of sweets. // Yours very Sincerely, // Shigeru Yoshida”. *Yoshida Shigeru Makkāsā ōfuku shokan shū* (1945–1951) 『吉田茂 マッカーサー往復書簡集 1945–1951』 (Sammlung von Briefen zwischen Yoshida Shigeru und MacArthur, 1945–1951). Hg. SODEI Rinjirō 袖井林二郎, Hōsei Daigaku Shuppan Kyoku 法政大学出版局 2012: 3. SODEI spricht von “*Christmas*-Geschenken” クリスマスの贈物. Ebenda: 119.

58 Die amtliche Chronik erwähnt nur die Geschenke für General MacArthur: “Schreibpult

Die Übergabe wird in verschiedenen Nuancen berichtet. Weithin bekannt wird sie durch “Christmas 1945”, die zweite Folge des dreiteiligen Fernsehfilms *Shirasu Jirō* (NHK, 2009). Für den Wahrheitsgehalt der Details finden sich keine Belege.<sup>59</sup> Jedenfalls passt die Episode ins Bild des “[gestandenen] Mannes” (*otoko*), welcher seine Gesprächspartner, US-amerikanische zumal, gern durch sein in Cambridge geschultes, makellos intoniertes “King’s English” in Verlegenheit brachte<sup>60</sup> und den das GHQ der Regierung in Washington scherzhaft als den “einzigsten unfolgsamen Japaner” 従順ならざる唯一の日本人 beschrieb<sup>61</sup>. Shirasu überzeugt Menschen, denen es um die Stärkung der von ihm angestrebten Autonomie des bürgerlichen Subjekts und des Landes geht.<sup>62</sup> Am häufigsten wird er zitiert mit dem Satz: “Wir unterlagen im Krieg, aber Sklaven wurden wir nicht.” われわれは戦争に負けたが、奴隷になったのではない。

In ähnlichem Sinne wirkt Shirasu Masako auf ihr Töchterchen Katsurako 桂子 (geb. 1940) ein, die als erwachsene Frau an eine “Christmas party” im Hause eines Offiziers der Besatzung zurückdenkt. Das kinderlose Ehepaar hatte sie mit “zahlreichen amerikanischen Kindern” eingeladen.

Die erstmals gesehenen westlichen Kinder, der riesige *Christmas tree*, die noch nie vernommene Sprache, all das versetzte [mir] einen Schock, der noch heute, nach Jahrzehnten, in [mein] Gehirn eingebrannt ist. Die ungezwungen plaudernden Kinder, die  $\Delta$  mir, auch  $\Delta$  mir, die [ich] kein einziges Wort verstand, unbedingt etwas sagen wollten. Es war eine Szene, die auch einem Kinderherzen irgendwie zu verstehen gab, dass die Kriegsniederlage nicht

---

mit Reibsteinkasten” 文台硯箱. *Shōwa Tennō jitsuroku* 9: 932 (22. Dezember 1945).

59 Durch MacArthurs Adjutant Herbert Wheeler ist bekannt: Yoshida Shigeru teilte in einem Schreiben vom 22. Dezember mit, von Shōwa Tenno zur Übergabe von Geschenken angewiesen worden zu sein. Das Dienstbuch verzeichnet nicht Shirasus Namen, statt dessen Yoshidas Besuche für den 27. und 30. Dezember 1945. TOKUMOTO: “Shirasu Jirō”. – BABA Keiichi 馬場啓一 verlegt die Episode auf MacArthurs Geburtstag: *Shirasu Jirō no dandizumu. Naze otokorashiku arieta no ka* 『白洲次郎のダンディズム なぜ男らしくありえたのか』 (Shirasu Jirōs *dandyism*. Warum konnte [er] männlich sein?), Bunka Sha ぶんか社 2008: 179–80.

60 SHIRASU Masako: “Shirasu Jirō no koto”, 272.

61 KITA Yasutoshi 北康利: *Shirasu Jirō. Senryō o seotta otoko* 『白洲次郎 占領を背負った男』 (Shirasu Jirō. [Der / ein] Mann, der [die Herausforderungen durch] die Besatzung schulterte), Kōdan Sha 講談社 2005: 391.

62 Sie sprechen in diversen Werktiteln von einem “verborgenen Riesen in der Geschichte der Shōwa-Zeit” 隠された昭和史の巨人 (1989), vom “Mann, der in Japan die beste Figur machte” 日本で一番カッコイイ男 (2002, 2016), “Mann, der Japan wiederaufrichtete” 日本を復興させた男 (2011), vom “einzigsten unfolgsamen Japaner” 従順ならざる唯一の日本人 (2015) usw.

von ungefähr gekommen war. Mutter dagegen mischte sich, anders als  $\Delta$ ich, zwanglos unter die amerikanischen Mütter und plauderte fröhlich [mit ihnen].

Nun wurden die dicht um den *Christmas tree* gelegten *presents* unter den Kindern verteilt. Eine Schachtel, eingepackt in schönes Einschlagpapier mit [Motiven von] *Santa Claus* und *bells*, wurde auch  $\Delta$ mir überreicht. Schnell öffnete [ich sie], und zum Vorschein kam eine hübsche kleine Puppe, wie [ich sie] noch nie gesehen hatte. Als [ich sie] gedankenverloren anschaute, kam plötzlich ein blond gelocktes Mädchen, starrte  $\Delta$ mich mit tiefblauen *glass*-Perlen gleichen Augen unverwandt an, riss  $\Delta$ mir die Puppe aus den Händen, drängte  $\Delta$ mir statt dessen ein anderes Päckchen auf und ging davon. Auch heute noch geht es [mir] so: Wenn [ich] tiefblaue Augen erblicke, empfinde [ich] für einen Moment Furcht. Als [ich], ohne zu verstehen, was geschehen war, das Päckchen öffnete, kam etwas völlig anderes, ein Bär, zum Vorschein (eine Katze, wie sich später herausstellte). [Ich] schickte Mutter einen hilfesuchenden Blick, der sagen sollte, dass die \*Puppe doch viel schöner gewesen wäre; aber sie plauderte unverändert fröhlich mit den amerikanischen Müttern und bemerkte nicht  $\Delta$ meinen Blick.

Wieder zu Hause, erzählte [ich] Mutter weinend die ganze Geschichte. Da machte Mutter ein fürchterliches Gesicht, wie [ich es] noch nie gesehen hatte, und sagte: “Wenn [du sie] selbst wolltest, durftest [du sie] unter keinen Umständen loslassen. Warum hast [du sie dir] nicht zurückgeben lassen? Die Schuld liegt bei \*dir.” Ich hatte Worte des Trostes erwartet und sagte erschrocken: “Weil [sie] Englisch redete, habe [ich sie] nicht verstanden.” Darauf [Mutter]: “Das hat nichts mit Japanisch oder Englisch zu tun, das Problem ist [dein] schwacher Wille!” So sprach Mutter wütend, ohne [mich] im geringsten zu trösten.<sup>63</sup>

Wie Katsurako sich sechs Jahrzehnte später erinnert, unterrichtete der Vater nach dem Krieg auf dem Familiensitz Buai Sō 武相荘<sup>64</sup> Kinder der Nachbarschaft in der Sprache des Kriegsgegners und veranstaltete “*Christmas parties*”.<sup>65</sup>

63 MAKIYAMA Katsurako 牧山桂子 [geb. SHIRASU]: *Jirō to Masako. Musume ga kataru sugao no Shirasu Ke* 『次郎と正子 娘が語る素顔の白州家』 (Jirō und Masako. Das Haus Shirasu, ungeschminkt erzählt von der Tochter), Shinchō Sha 新潮社 2009 (Shinchō bunko 新潮文庫 Bibliothek [des Verlags] Shinchō [Sha]): 57–58.

64 “Landhaus [auf der Grenze der alten Lande] Musashino 武蔵野 und Sagami 相模”, klingend wie 無愛荘 *buai sō*, “Landhaus eines Unlieb[samen]”. Bezogen im Jahr 1943, seit 2002 eine öffentliche Gedenkstätte zur Erinnerung an die Eltern, geleitet von Makiyama Katsurako.

65 *Buai Sō dayori. Shirasu tei oriori no ki* 『武相荘だより～白洲邸折々の記』 (Mitteilungen vom Landhaus Buai. Gelegentliche Notizen aus der Shirasu-Residenz) 88 (25. Februar 2009), mailmagazine.buaiso.com (20150212).

*Der Kronprinz*

Am 22. Dezember löst der seit zwei Jahrzehnten in hohen politischen Ämtern tätige Matsumoto Gaku 松本学 (1887–1974) seinen 1936 gegründeten “Japanischen Kultur-Zentralverband” 日本文化中央連盟 auf. Die Wahl des Datums verkörpert das Scheitern seiner Idee, den Geburtstag des Kronprinzen am 23. Dezember zu einem, wie er sagte, “*Christmas Japans*” 日本のクリスマス im Dienste internationaler Verständigung unter Führung des Kaiserreichs zu gestalten.<sup>66</sup>

Am 23. Dezember findet sich auf der ersten Seite der *Nippon Times* die Schlagzeile “‘Let’s Be Good Friends’ Is Xmas Message to All American Boys by Crown Prince”.<sup>67</sup>

Der Autor berichtete als Korrespondent für Associated Press von der Schlacht um Guam. Nun trifft er den zwölfjährigen Akihito, “potential ruler of 70.000.000 [Japanese]”. Die Begegnung steht unter der Regie des Kammerherrn Baron Hozumi Shigetō 穂積重遠 (1883–1951), der vor drei Jahrzehnten in teilnehmender Beobachtung bei Weihnachtsfesten in Bonn, London und an der Harvard-Universität zu sehen war.<sup>68</sup>

“His Imperial Highness is very interested in America”, erklärt er. Der Prinz mag Mickey Mouse und US-amerikanische Wochenschauen. Zu seiner Lektüre gehören Klassiker englischsprachiger Kinder- und Jugendliteratur, die seit langem in Übersetzungen vorliegen, Daniel Defoes *Robinson Crusoe* (1719), Mark Twains *The Prince and the Pauper* (1881), Frances Hodgson

66 *Matsumoto Gaku nikki* 『松本学日記』 (Matsumoto Gaku Tagebücher). Hg. ITŌ Takashi 伊藤隆, HIROSE Yoshihiro 広瀬順皓, Yamakawa Shuppan Sha 山川出版社 1995 (Kindai Nihon shiryō sensho 近代日本史料選書 Ausgewählte historische Quellen zum modernen Japan, 11): 198 (23. Dezember 1936). Vgl. Gaku MATSUMOTO: “The Cultural League of Nations. A Proposition”, *Cultural Nippon* 4.1 (1936): 1–6. “Announcement of the Newly-Created Nippon Bunka Chuo Renmei (Central Federation of Nippon Culture)”, ebenda 5.3 (1937): 107–13. “Der Kulturelle Völkerbund”, *Nippon, ein Überblick. Anhang: Mandschukuo*, Tokio: Nippon Dempo Tsushinsha [日本電報通信社 Nippon Denpō Tsūshin Sha] 1937: 439–44. *Sekai shin chitsujo no bunkateki kensetsu. Dagurasu Sumisu Kyōju to no ronsō* 『世界新秩序の文化的建設 ダグラス・スミス教授との論争』 (Der kulturelle Aufbau der neuen Weltordnung. Disput mit Professor Douglas Smith), Tōkō Shoin 刀江書院 1940.

67 Morrie LANDSBERG: “‘Let’s Be Good Friends’ Is Xmas Message to All American Boys by Crown Prince”, NT, 23. Dezember 1945: 1–2.

68 HOZUMI Shigetō 穂積重遠: *Ō Bei ryūgaku nikki (1912–1916 nen). Taishō ichi hōgaku sha no shuppatsu* 『欧米留学日記 (1912–1916 年) 大正一法学者の出発』 (Tagebücher der Studienzeit in Europa und Amerika (1912–16). Aufbruch eines Rechtsgelehrten der Taishō-Zeit). Hg. HOZUMI Shigeyuki 穂積重行, Iwanami Shoten 岩波書店 1997: 12–14 (1912), 180–84 (1914), 346–47 (1915).



Burnetts *Little Lord Fauntleroy* (1885/86) oder *Peter Pan* (1911) von James Matthew Barrie.

An Sonntagen, bevor Akihito mit dem jüngeren Bruder seine Eltern und Schwestern besucht, hat er mit Hozumi “a weekly discussion of world affairs and the situation in Japan”. “What is democracy?” lautet eines der Themen. “... governing people according to their own wishes and for the happiness of all people”, ist die Antwort Hozumis, des Juristen der Kaiserlichen Universität Tokyo. “The baron stated the Crown Prince seemed to like the idea.”

Der Korrespondent: “If you were an American boy, what would you ask Santa Claus to bring you for Christmas?”

Der Tierfreund: “Some Cochin hens.”

Der Bericht schließt: “As a message to American boys the Crown Prince said, ‘Minasan ni yoroshiku – remember me to everyone.’ He thought a bit then added, ‘nakayoku shimasho – let’s be good friends.’”<sup>69</sup>

In diesen Tagen schreibt der Schriftsteller Takamura Kōtarō 高村光太郎 (1883–1956) für eine Kinderzeitschrift das Gedicht “[Himmlischen] Erhabenen lichtet / [fröhlich-offenes] Höchstes / [Ältestes] Kind\*\*” 明るい皇太子さま: Der Kronprinz ist “zwar ehrfurcht[einflößend]”, “doch gleichsam \*Freund [aller Jungen und Mädchen dieses Landes]”.<sup>70</sup>

### Heimkehr

Aus dem *Tagebuch der Schlacht um Yaeyama*, “Christmas Eve”: Die überlebenden Soldaten der Kaiserlichen Armee sollten im Dezember von der südlichen Inselgruppe in ihre Heimat zurückkehren. Problematisch ist, dass nicht wenige an venerischen Krankheiten leiden.<sup>71</sup>

69 Zum selben Ereignis vgl. “Kōtaishi Denka no go-nichijō. Go-yō gakari Hozumi Danshaku no kinwa. Demokurashī ni go-shumi” 「皇太子殿下の御日常 御用掛穂積男爵の謹話 デモクラシーに御趣味」 (Tägliches [Leben] Seiner Hoheit des Höchsten / [Ältesten] Kindes des [Himmlischen] Erhabenen / [Kaiserlichen Kronprinzen]. Der \*Beauftragte / [Kammerherr] Baron Hozumi spricht achtungsvoll. [Seine Hoheit] hat \*Interesse an *democracy*”, *Yuta nippō* 『ユタ日報 The Utah Nippo』 (Tägliche Nachrichten von Utah), 25. Dezember 1945: 1; YS, 21. Dezember 1945: 2; AS, 23. Dezember 1945: 1; MS, 23. Dezember 1945: 2.

70 おそれおいけれど // お友だちのやうな皇太子さま. “Kōtaishi Sama” 「皇太子さま」 (Das Höchste / [Älteste] Kind\*\* des [Himmlischen] Erhabenen / [der Kaiserliche Kronprinz]\*\*), *Takamura Kōtarō zenshū* 3: 261–62. Das Gedicht erschien am 3. Februar 1946 in der Zeitschrift *Shūkan Shō kokumin* 『週刊少国民』 (Wöchentlich erscheinend: Volk der kleinen [Jungen und Mädchen unseres] Landes / Kleine [Staatsbürger]).

71 性病をやむものあり、妻子があるので合はす顔がないなどいう. YOSHIDA Kyūichi 吉田久一 [1915–2005]: “Yaeyama sen nikki” 「八重山戦日記」 (Tagebuch der

Im Hafen von Uraga im Regierungsbezirk Kanagawa treffen am Dreiundzwanzigsten zeitgleich mit halb verhungerten Soldaten des Kaiserlichen Heeres eintausendeinhundert wohlgenährte Passagiere ein: 285 Familien, Vertreter der "zweiten Generation" 二世 (*nisei*), die ihre US-amerikanische Staatsangehörigkeit aufgaben oder verloren. Associated Press berichtet unter der Schlagzeile "Nisei Who Quit U.S. for Japan Are Greeted by Starving Nation". Der Kapitän kommentiert: "It isn't the older Japanese coming back whom I feel sorry for. It's the boys and girls, kids from a few months old to sixteen. Put a screen in front of them and talk to them and they are just plain Americans. They don't want to come to Japan. *Their parents made them do it. They hate it.*"<sup>72</sup>



Die in Wien geborene Beate Sirota (1923–2012), später langjährige Direktorin der Japan Society und Asia Society in New York, kam als Fünfjährige mit ihren ukrainisch-jüdischen Eltern, dem Pianisten Leo Gregorovich Sirota und seiner Frau Augustine, auf Einladung des Komponisten Yamada Kōsaku 山田耕筰 (1886–1965) ins Land. Hier lehrte der Vater an der Tokyoter Musik[hoch]schule 東京音楽学校 (der späteren Hochschule für Künste 東京芸術大学). Im Jahr 1939 ging Beate zum Studium nach San Francisco und nahm die US-amerikanische Staatsangehörigkeit an.

In Japan arbeitet sie nun in Diensten des SCAP am Entwurf der neuen Verfassung, zuständig für die Gleichstellung der Frauen. Ihr Arbeitsplatz ist das Zentralgebäude des GHQ. In ihren Erinnerungen, *Christmas 1945*, beschreibt sie das Wiedersehen mit den Eltern. Seit Pearl Harbor hatten sie keinen Kontakt mehr.

Am Vierundzwanzigsten landet Beate in Tokyo und sieht die verwüstete Stadt, auch den Ort, wo einmal das Haus der Familie stand. Sie erfährt, dass ihre Eltern evakuiert in Karuizawa leben, wo man einst den Sommer verbrachte. Der Vater hat Tags zuvor ein Rundfunkkonzert gegeben.

Am ersten Abend spricht sie mit Offizieren der Besatzungsarmee. "Der fein schäumende Kakao rief mir in Erinnerung, dass heute *Christmas* war.

---

Schlacht um Yaeyama), *Yoshida Kyūichi chosaku shū* 『吉田久一著作集』 (Yoshida Kyūichi Gesammelte Werke), 7 Bde., Kawajima Shoten 川島書店 1989–93, Bd. 7: 414 (24. Dezember 1945).

72 Lillian BAKER: *The Japanning of America. Redress & Reparations. Demands by Japanese-Americans*, Webb Research Group, Medford, Oregon: Pacific Northwest Books Company 1991: 60–61.

Gerade in Japan angekommen, wusste ich noch nicht, dass diese Schokolade etwas sehr Kostbares war.” In seiner Ansprache zu Heiligabend zitiert Brigadegeneral Whitney den Oberbefehlshaber, der “die Besetzung Japans das größte Ereignis in der Geschichte der amerikanischen Außenbeziehungen” genannt habe und die Arbeit ihrer Abteilung einen “Grundpfeiler der Besatzungspolitik”.<sup>73</sup>



Der Volkskundler Yanagita Kunio 柳田国男 (1875–1962): “Montag. Heiter. Iwasaki Donald, Offizier der Besatzungsarmee, kommt. Die sogenannte zweite Generation; der Vater lebte in [der süd-japanischen Stadt] Kurume. [Donald] kommt, um sich nach einem Ortsnamen zu erkundigen. Sagt, [er] lese gern [im Buch des] Alten Bundes / [im Alten Testament]. // [...] // Habe [meine] ‘Betrachtungen über Festtage’ 祭日考 (*Saijitsu kō*) vollendet<sup>74</sup>, hundertfünfzig Seiten. // Bekomme als *Christmas*-Geschenk von [meinen] Kindern Tabak / Zigaretten.”<sup>75</sup> Yanagita erwähnt seit über zwei Jahrzehnten inhaltliche Parallelen alteuropäischer Weihnacht und weit in die Vergangenheit reichender einheimischer Feste.<sup>76</sup>

#### *Lerngarten “Freiheit”*

Das von Hani Motoko 羽仁もと子 (1873–1957) und ihrem Ehemann Hani Yoshikazu 羽仁吉一 (1880–1955) im Jahr 1921 in Tokyo gegründete Internat “Garten des Lernens [zum Erwerb] der Freiheit [durch gläubige Erkennt-

73 Beate [SIROTA-GORDON] / SHIROTA GŌDON ベアテ・シロタ・ゴードン: *1945 nen no Kurisumasu. Nihon Koku kenpō ni “danjo byōdō” o kaita josei no jiden* 『1945年のクリスマス 日本国憲法に「男女平等」を書いた女性の自伝』 (*Christmas* 1945. Autobiographie jener Frau, die in Japans Verfassung die “Gleichheit von Mann und Frau” hineingeschrieben hat), Kashiwa Shobō 柏書房 1995: 14, 22–27, 33. *The Only Woman in the Room. A Memoir*, Tokyo, New York, London: Kodansha International 1997.

74 Erscheint im Dezember des folgenden Jahres im Verlag Koyama Shoten 小山書店 im ersten Band (1–121) der Reihe “Plaudereien der Neuen Wissenschaft vom Lande [Japan]” 新国学談 (*Shin Kokugaku dan*).

75 クリスマスの贈りものに子供ら煙草をくれる. “Sumiyaki nikki” 「炭焼日記」 (Tagebuch eines Köhlers), *Teihon Yanagita Kunio shū* 『定本柳田国男集』 (Yanagita Kunio Gesammelte Werke. Authentischer Text), 37 Bde., Chikuma Shobō 筑摩書房 1980–82, Bekkan 別巻 Sonderband 4: 281 (24. Dezember 1945).

76 Ebenda, bekkann 2: 15 (1920); ebenda 24: 380–81 (1931); ebenda 10: 225 (1932).

nis der Wahrheit im Worte Christi]” 自由学園 (Jiyū Gakuen)<sup>77</sup> berichtet in seiner Schulchronik:

*Christmas*. 23. Dezember. Erstes *Christmas* nach dem Krieg. In der Morgenandacht gab es eine \*Geschichte zum [Satz des Hebräerbriefs] “Reisende bewirbt freundlich”<sup>78</sup>. Am Abend empfingen [wir] zu einem *table*, den [wir] mit ärmlichen Mitteln vorbereitet hatten, zahlreiche ausländische \*Gäste\*: [den Theologen] Professor [Robert] Peel [1909–92] von der Harvard-Universität und seine Freunde\*, aus der Abteilung für Volkserziehung und Information von MacArthurs Hauptquartier \*Frau\* [Lieutenant Ethel B.] Weed und ihre Freunde\* usw. Die *Christmas cards* auf den Esstischen [enthielten die Worte]: “Von Gott ausgehendes Strahlen! Traum der Gefährten des Heiligen / [der Jünger Christi / der Christen]!” Jenen, die zu ihren Familien draußen keine Verbindung hatten und [zum Jahresende] nicht heimkehren konnten, schenkten [wir] selbstgefertigte Strümpfe usw.<sup>79</sup>

### *Sugamo*

Graf Arima Yoriyasu 有馬頼寧 (1884–1957), ältester Sohn des ehemaligen Fürsten von Kurume im Norden Neunlandens (Kyushu), wirkt seit seiner Jugend für christlich-soziale Ideen, auch zusammen mit Kagawa Toyohiko. Arima war Mitglied des Adelshauses und einer der Reformpolitiker um Konoe Fumimaro. Als solcher sprach er in den Vorweihnachtstagen des Jahres 1940 zum “Lerngarten Freiheit”.<sup>80</sup> Nun ist er seit dem 12. Dezember in der Haftanstalt Sugamo 巣鴨拘置所 interniert (hier wurde gegen Ende des vergangenen Jahres Richard Sorge am Jahrestag der Großen Oktober-Revolution hingerichtet). Kagawa, Berater des Ministerpräsidenten Prinz Higashikuni Naruhiko, ist für ihn eine Verbindung zur Besatzungsmacht. – 23. Dezember (Vierter Advent):

Habe [Herrn] Kagawa\* einen Brief geschrieben, den [ich] am kommenden Dienstag [25. Dezember] abzuschicken gedenke. Habe darin geschrieben,

77 Anlehnung an die Verheißung “et veritas liberabit vos” des *Evangeliums nach Johannes*, VIII, 32.

78 *Brief an die Hebräer*, 13.2: “Et hospitalitatem nolite oblivisci, per hanc enim latuerunt quidam, Angelis hospitio receptis”. Einheitsübersetzung: “Vergesst die Gastfreundschaft nicht; denn durch sie haben einige, ohne es zu ahnen, Engel beherbergt.”

79 *Jiyū Gakuen no rekishi II Joshi bu no kiroku (1934–1958)* 『自由学園の歴史 II 女子部の記録 (1934 年～1958 年)』 (Geschichte des Lerngartens Freiheit. [Band] II: Aufzeichnungen der Mädchen-Abteilung, 1934–58), Fujin no Tomo Sha 婦人之友社 1991: 243.

80 Ebenda: 128.

dass [ich] vom Gericht in jeder Hinsicht Unparteilichkeit 公正 erwarte und dass es [mein] eigenes Denken und [meinen] Charakter zur Kenntnis nimmt.

Gerechtigkeit 正義 lautet meistens der Ruf des Schwachen, die Ausführung obliegt dem Starken. So sehr wir 我々, die den Krieg verloren, auch Gerechtigkeit fordern, haben [wir] weder Kraft noch Gelegenheit, [sie] zu verwirklichen. Nur die Sieger, [die Vereinigten Staaten von] Amerika, haben Recht und Gelegenheit, [sie] zu vollziehen. [Wir] selbst leben in der Hoffnung. [Ich] möchte, dass [die USA] sowohl uns, [den Gefangenen], als auch dem Volk [unseres] Landes durch das Gericht zeigen, was das ist, Gerechtigkeit. Das wird dann die Menschen der Welt Gerechtigkeit erkennen lassen.

△Ich trage nicht die positive Verantwortung / Schuld 責任, den Krieg aktiv verursacht zu haben; doch es gibt eine passive Verantwortung / Schuld, ihn nicht verhindert zu haben. Aber gleiches gilt auch für viele andere außer △mir und [den Meinen]. Können die heute auf dem Gipfel ihrer Macht Stehenden, die [einer Bestrafung] Entkommenen, Schamlosen wirklich für die nächste Generation [Verantwortung] tragen? Kann man jene, die den bestehenden Mächten Widerstand geleistet haben, notwendigerweise als überragend ansehen? Jene, denen der Aufbau des neuen Japan anvertraut werden kann, sind kaum solcher Art.

Menschen können nicht nach einer einzigen Tat beurteilt werden; man muss [sie] aufgrund [ihres] langen Lebenslaufs in der Vergangenheit beurteilen, in Kenntnis [ihres] Denkens und [ihrer] Persönlichkeit, denke [ich]. △Ich und [die Meinen] sind dreißig Jahre lang einen Weg gegangen, der ganz entlang den herrschenden [Weltanschauungen] / [Überzeugungen] [der Vereinigten Staaten von] Amerika アメリカの主義 verlief, denke [ich]. Wo gäbe es da etwas zu tadeln? Wenn durch Kagawa\* das (bezüglich der Gerechtigkeit [der Vereinigten Staaten von] Amerika) vermittelt würde, wäre △meine Freude grenzenlos.<sup>81</sup>

Kagawa setzt sich öffentlich, auch gegenüber der ausländischen Presse, für das Kaiserhaus ein. Zu Beginn des kommenden Jahres unterweist er den Tenno, der am Neujahrstag seinen Status einer “[in Menschengestalt] sichtbaren \*Gottheit” 現御神 (*aki tsu mi-kami*) verneint, im Verständnis der Bibel.<sup>82</sup> *Nippon Times* nennt ihn “world-famous Christian worker”<sup>83</sup>. Am Morgen des 23. Dezember soll er im “Dai Ichi Building” des GHQ in Anwesenheit hoher Militärs die Weihnachtspredigt halten. Drei Tage zuvor wird er anti-demokratischer und anti-amerikanischer Neigungen bezichtigt –

81 *Arima Yoriyasu nikki*『有馬頼寧日記』(Arima Yoriyasu Tagebuch), Yamakawa Shuppan Sha 山川出版社 1997: 20–21 (23. Dezember 1945).

82 “Japanese Christians Free to Fete Xmas”: 3.

83 NT, 3. November 1945: 3; 5. November 1945: 3.

“ein Bellizist, der sich höchst geschickt [als Christ] verkleidet”, so zitiert *Yomiuri shinbun* die Militärzeitung *Pacific Stars and Stripes*.<sup>84</sup>

24. Dezember. Arima ist an einem schmerzhaften Nervenleiden erkrankt. Man gibt ihm ein Schlafmittel, das seinen Zustand bessert. Dazu erhält er Äpfel, Mandarinen und Tabak. Arima: “Jedenfalls, dass [die amerikanische Seite] die Menschen an Kleidung, Wohnung, Krankheit usw. nicht leiden lässt, das ist gut.” Im Falle Japans verhalte es sich “vielmehr umgekehrt”. “Das ist nicht die Haltung eines zivilisierten Landes.”<sup>85</sup> Am Abend:

米軍の 進駐中の クリスマス 巷をよそに ひとやしづけし

*Beigun no / shinchū jū no / Kurisumasu*

*Chimata o yoso ni / hitoya shizukeshi*

Unter Amerikas / Besatzung / – Christmas

Jenseits der Gassen / still der Kerker<sup>86</sup>

Am Weihnachtstag:

Vermutlich weil gestern der Vorabend von *Christmas* war, besuchte [mich] ein Pastor, ein netter, offenbar gutmütiger Mann. Obwohl [wir] heute vermeintlich *Christmas* haben, ist hier alles unverändert. Hat an Kriminellen / Verbrechern / Sündern 罪人 (*tsumibito*) auch Gott\*\* 神様 (Kami Sama)

84 Barnard RUBIN: “Under Christian Guise. This Jap Fostered War”, *Pacific Stars and Stripes*, 20. Dezember 1945: 2. Den Artikel stellt *Yomiuri* kurz vor: “‘Mottomo gisō no takumi na sensō ya’. Seijō ki shi, Kagawa Toyohiko o kōgeki” “‘最も擬装の巧みな戦争屋’ 星条旗紙、賀川豊彦を攻撃” (“Ein Bellizist, der sich höchst geschickt [als Christ] verkleidet”. Die Zeitung Sterne und Streifen-Banner / [Stars and Stripes] greift Kagawa Toyohiko an), *YS*, 22. Dezember 1945: 2. Vgl. Nobuya BAMBA [馬場伸也], John F. HOWES (Hg.): *Pacifism in Japan. The Christian and Socialist Tradition*. Foreword by Robert N. BELLAH, Kyoto: Minerva Press 1975: 170. Robert SCHILDGEN: “How Race Mattered. Kagawa Toyohiko in the United States”, *The Journal of American-East Asian Relations* 8.3–4 (1996): 245. Timothy P. MAGA: *Judgment at Tokyo. The Japanese War Crimes Trials*, Lexington, KY: University Press of Kentucky 2001: 11–12. Cindy ELMORE: “Communists at the Stars and Stripes. American ‘Disloyalty’ or Something Else?”, *American Journalism* 32.4 (2015): 401. Mark R. MULLINS: “Religious Minorities and the Public Sphere. Kagawa Toyohiko and Christian ‘Counterpublics’ in Modern Japanese Society”, *Religion, Culture, and the Public Sphere in China and Japan*. Ed. Albert WELTER, Jeffrey NEWMARK, Singapore: Palgrave Macmillan 2017: 200–3.

85 文明国の態度ではない様だ。Arima Yoriyasu *nikki*, 21–22 (24. Dezember 1945). Vgl. LITT: *Christmas 1945*, 185–96 (“Christmas in the American Jail”).

86 Ebenda: 22 (24. Dezember 1945).

kein besonderes \*Interesse? Der Zucker reicht nicht aus, weshalb [ich] gern etwas Süßes hätte.<sup>87</sup>

Arima wird im folgenden Jahr entlassen. Auf ihn, später Präsident des Reitsportverbandes, geht ein Ereignis des Kalenders zurück: das seit 1956, wenige Tage vor seinem Tod, erstmals ausgetragene “Arima-Gedenk-Wettrennen” 有馬記念競走, künftig fester Bestandteil des jahreszeitlichen Repertoires. Es steht in der Nachfolge der weihnachtlichen Pferderennen ausländischer Gemeinden in Kobe usw., die im ersten Jahr der Meiji-Ära begannen.<sup>88</sup>



Der bis zur Weihnachtsamnestie des Jahres 1949 in Sugamo interniert bleibende Unternehmer und Unterhaus-Abgeordnete Sasakawa Ryōichi 笹川良一 (1899–1995) ist schwerer Kriegsverbrechen (“Class A”) verdächtig. Später wird er Präsident der Gesellschaft für Motorbootrennen, Präsident der Vereinigung zur Förderung der Schifffahrt, ist Empfänger internationaler Auszeichnungen, darunter die “United Nations Peace Medal” (1982), und Stifter der Sasakawa Peace Foundation (1986).

25. Dezember, Dienstag, heiter

*Christmas*. Am 23., 24. und 25. Ersatzessen [d.h. kein Reis, statt dessen Kartoffeln o.a.].

Heute ist *Christmas*, woran die Ausländer ihre Freude haben. Am 23. und 24., an beiden Tagen, kein Korn Reis gegessen, nur Ersatzessen. Da heute *Christmas* ist, freuten sich alle auf etwas \*[besonders Gutes] 御馳走; aber zum Frühstück und mittags gab es wieder Ersatzessen. Acht Mahlzeiten hintereinander Ersatzessen. Auch kein Zuckergeschmack im *coffee*, aber heute war Zucker darin. [...]

Zum neunten Mal nur Ersatzessen. Alle sind sprachlos. Sagen, dass [ihnen] die Energie ausgeht, [ihre Zellen] zu putzen. Ein Feldwebel, Mann aus Wakayama, soll heute beim Sport von Wachsoldaten erfahren haben, dass [man uns] wegen *Christmas* etwas \*[besonders Gutes] zubereiten wollte, dass aber die japanische Regierung darum gebeten habe, das nicht zu tun. Wenn das stimmt, ist [solcher *goodwill* einmal wieder] ganz die amerikanische Art 流石に米国. Die japanische Regierung hasst nicht das Verbrechen 罪, [sie] hasst Japan. Schändlich! Unmenschliche Kerle 非人道の奴. [Man] sollte

<sup>87</sup> Arima Yoriyasu *nikki*, 22–23.

<sup>88</sup> Zu Yoriyasu s. auch seinen Sohn, den Schriftsteller Arima Yorichika 有馬頼義 (1918–80), mit dem 1946 im Verlag Mizuho Sha 瑞穂社 erschienenen *Kyōdō nikki* 『経堂日記』 (Kyōdō-Tagebuch).

erwarten dürfen, dass [sie] die Einstellung des Roten Kreuzes zeigt, wenn andere im Unglück / [in Not] 不幸の時 sind.<sup>89</sup>



Ōta Kōzō 太田耕造 (1889–1981), Kultusminister im letzten Kriegskabinett, künftiger Gründer und langjähriger Präsident der Asien-Universität 亜細亜大学 in Tokyo, wurde vor wenigen Tagen aufgenommen. Ōta ist Presbyterianer. Als junger Mann wollte er Missionar werden. In seiner Einzelzelle: “24. Dezember (Montag). Heiter. Kalter Wind. Seit heute Morgen Einstieg in [das Evangelium] nach Johannes, Heilige Schrift. Die überragende Größe der ‘Wahrheit’ 「真」ノ偉大サ durchdringt mich ganz.”<sup>90</sup>



Vicomte Okabe Nagakage 岡部長景 (1884–1970, von April 1943 bis Juli 1944 Kultusminister im Kabinett Tōjō Hideki), den man zu Weihnachten 1930 mit Etsuko / “Freudkind” 悦子, seiner Ehefrau, auf der Ginza / “Silbermünze” beim Verzehr von “turkey und [plum] pudding” sah<sup>91</sup>, ist dankbar für warme Kleidung, Taschentücher und “zwei schöne Handtücher”, die von zu Hause ins Gefängnis kommen. Dazu: “Von [meiner jüngeren Stiefschwester] Toyoko / “Reichkind” 豊子 als *Christmas present* ein [evangelisches Gesangbuch] / Buch mit Liedern zum Lobpreis der Schönheit [Gottes] 賛美歌の本. Auch das eine Aufmerksamkeit, über die [ich mich] freue. Schnell suchte [ich] darin nacheinander [mir] bekannte [Lieder] und markierte [sie]. Das war die Arbeit eines ganzen Tages. Aber leider waren darunter auch solche, die [mich traurig] machten. Manche sind eben unerwartet mit [persönlichen] Erinnerungen verbunden.”<sup>92</sup> Okabe Nagakage kommt aus einem christlichen Elternhaus.<sup>93</sup>

89 SASAKAWA Ryōichi 笹川良一: *Sugamo nikki* 『巣鴨日記』 (Sugamo-Tagebuch), Chūō Kōron Sha 中央公論社 1997: 50–51.

90 *Ōta Kōzō zenshū* 『太田耕造全集』 (Ōta Kōzō Gesamtausgabe), 5 Bde., Ajia Daigaku Nihon Keizai Tanki Daigaku 亜細亜大学日本経済短期大学 1982–93, Bd. 1: 177 (24. Dezember 1945).

91 *Okabe Nagakage nikki* 『岡部長景日記』 (Okabe Nagakage Tagebuch). Hg. SHŌYŪ KURABU 尚友倶楽部 (*Club* Respektvoller Hinwendung [zum Altertum und] Befreundung [mit den Altvorderen]), Kashiwa Shobō 柏書房 1993 (Shōyū sōsho 尚友叢書 Respektvolle Befreundung Gesammelte Schriften, 3): 493.

92 *Okabe Nagakage Sugamo nikki* 『岡部長景巣鴨日記』 (Okabe Nagakage Sugamo-Tagebuch). Hg. SHŌYŪ KURABU SHIRYŌ CHŌSA SHITSU 尚友倶楽部史料調査室 (Abteilung zur Erforschung Historischer Quellen [mit dem Namen] *Club* Respektvoller Hinwendung





Der seit kurzem internierte Amō Eiji 天羽英二 (1887–1968) arbeitete in diplomatischen Vertretungen in China, der Mandschurei, Sowjetunion, Schweiz und in Italien, wirkte als Staatssekretär im Außenministerium und war in den vergangenen beiden Jahren verantwortlich für die Informationspolitik des Kabinetts. Er gilt als Befürworter einer einheimischen Version der Monroe-Doktrin. Am Fünfundzwanzigsten: “Wegen Getöses am Schlafen gehindert. Morgens wieder Mehlklöße, zwei Mandarinen. Mittags etwas, das wie eine *sausage* vom Schwein aussah, Ei, Mehl[speise], zusehends [mit solcher Kost] misshandelt.”<sup>94</sup>



Marquis Kido Kōichi 木戸幸一 (1889–1977), Kaiserlicher Siegelbewahrer in den vergangenen fünf Jahren, ein einflussreicher Politiker, sieht einer lebenslangen Freiheitsstrafe entgegen (begnadigt 1955). – “Heute ist *Christmas*. Die amerikanischen Soldaten grüßten mit ‘*Merry Christmas*’ usw., aber hier [bei mir / uns] kommt keinerlei Rührung / Interesse auf.”<sup>95</sup>

---

[zum Altertum und] Befreundung [mit den Altvorderen]), Fuyō Shobō Shuppan 芙蓉書房出版 2015 (Shōyū bukkuretto 尚友ブックレット Respektvolle Befreundung *booklets*): 14.

- 93 Nach der Besatzungszeit wird Okabe Leiter des Tokyoter Museums für Moderne Kunst und Präsident der Gesellschaft zur Förderung Internationaler Kultur[beziehungen] 国際文化振興会, Vorläufer-Einrichtung der Japan Foundation. – Sein Vater ist erster Sohn des 13. Fürsten von Kishiwada 岸和田藩 in Izumi 和泉国, Okabe Nagamoto 岡部長職 (1855–1925). Dieser studierte an Fukuzawa Yukichis Akademie, darauf an der Yale University und im englischen Cambridge. In Kishiwada widmete er sich der protestantischen Mission, bevor er in hohe politische Ämter berufen wurde, zuletzt ins Ministerium des Hofes. Zum Christentum fand er in einem Weihnachtsgottesdienst des Jahres 1876. OGAWARA Masamichi 小川原正道: *Hyōden Okabe Nagamoto. Meiji o ikita saigo no hanshu* 『評伝 岡部長職 明治を生きた最後の藩主』 (Kritische Biographie. Okabe Nagamoto. Der letzte Landesfürst, der die Meiji-Zeit erlebte), Keiō Gijuku Daigaku Shuppan Kai 慶應義塾大学出版会 2006: 135–45, hier: 135.
- 94 *Amō Eiji nikki. Shiryō shū* 『天羽英二日記・資料集』 (Amō Eiji Tagebücher. Quellensammlung), 5 Bde., Amō Eiji Nikki Shiryō Shū Kankō Kai 天羽英二日記・資料集刊行会 1982–92, Bd. 4: 1285–86.
- 95 一向感興も起らない. *Kido Kōichi nikki. Tōkyō Saiban Sho ki* 『木戸幸一日記 東京裁判所期』 (Kido Kōichi Tagebücher. Die Zeit des Gerichtshofs von Tokyo). Komp. KIDO KŌICHI NIKKI KENKYŪ KAI 木戸幸一日記研究会, Tōkyō Daigaku Shuppan Kai 東京大学出版会 1980: 6b–7a (25. Dezember 1945).

*Demut*

Im November kehrte Yanaihara Tadao 矢内原忠雄 (1890–1961) an die Kaiserliche Universität Tokyo zurück, deren Präsident im Dezember Uchimura Kanzōs Schüler Nanbara Shigeru 南原繁 (1889–1974) wird. In den vergangenen acht Jahren erschienen seine Vorlesungen zum Leben Jesu und Markus-Evangelium (1940), zur Bergpredigt (1941), zum Johannes-Evangelium und zu Augustinus (1943). Seine Weihnachtspredigt, gehalten am 23. Dezember, gilt dem Thema “Wer Japans Wunden heilt”.<sup>96</sup> Er verdeutlicht den Zuhörern eine geschichtliche Fehlentwicklung: Man habe zwar die “westliche Zivilisation” eingeführt, nicht aber ihre “geistige und moralische Grundlage”. Hierin sieht er den “Grund für Japans Niederlage und [seine] heutige Not”, woraus weder das Ausland befreien noch das Volk sich mit eigener Kraft retten kann. “Christus allein heilt Japans Wunden.”<sup>97</sup>

Diese Einsicht muss Folgen haben – für den Tenno, für die Menschen des Landes und die Welt, auch für die Christen unter seinen Hörern. Yanaihara spricht in respektvoll-feierlichem Ton:

△Ich appelliere. △Ich appelliere an [Euch], den Himmlischen Erhabenen: Majestät! △Bitte, \*studiert die Heilige Schrift. △Bitte, studiert die Wahrheit der christlichen Heiligen Schrift. Sie ist die Medizin, \*ist die Kraft, welche die \*Trauer und \*Kümmernisse Eurer Majestät heilt. Was dem Volk Japans Hoffnung gibt und die Kraft, aus der heutigen Not wieder aufzuleben, \*ist die Wahrheit dieser Heiligen Schrift. [...] In Liebe und Achtung schauen △wir△ zu [Eurer] Majestät dem Himmlischen Erhabenen als Haupt des nationalen Lebens des japanischen Volkes empor und verehren [Euch] als seinen Mittelpunkt. Aber, Majestät, eine Fortsetzung des jetzigen Zustands geht nicht. Wenn [Sie] die Heilige Schrift \*studieren\*, werden Majestät \*selbst im \*Herzen Frieden erlangen<sup>[\*]</sup>, Hoffnung gewinnen<sup>[\*]</sup>, Mut schöpfen<sup>[\*]</sup> und Halt finden\*. △Ich △sage nicht Dinge wie, Majestät sollten die Taufe \*empfangen\* oder eine Kirche \*besuchen\*. [Ich] sage nicht, Majestät zum Christen machen zu wollen. Aber [ich] △möchte, dass [Sie] die Heilige Schrift studieren. Das wird ein Beispiel für das Wiederaufleben des Landes werden, Fundament werden. In ferner Vergangenheit hat das Haus des [Himmlischen] Erhabenen Japans der überkommenen Lehre des Buddha vertraut\*; und wie schön waren die Früchte! Darum wurde Japans Landesgestalt 国体 nicht nur nicht im geringsten verunreinigt, sondern brachte vielmehr in der Geschichte Japans

96 “Nihon no kizu o iyasu mono” 「日本の傷を医す者」 (Wer Japans Wunden heilt), *Yanaihara Tadao zenshū* 『矢内原忠雄全集』 (Yanaihara Tadao Gesamtausgabe), 29 Bde., Iwanami Shoten 岩波書店 1963–65, Bd. 19: 135–61.

97 日本の傷を医してくれるものはキリストだけなんです. Ebenda: 156.

die schönsten Früchte hervor! Gott gibt\* Majestät jetzt die beste Gelegenheit, die Heilige Schrift zu \*studieren\*.

△Ich appelliere an das japanische Volk. Japanisches Volk! Lass fahren aus eigenem Herzen Stolz und Voreingenommenheit, und empfang die glückreiche / [frohe] Botschaft Jesu Christi, des Weltheilands, welcher der Herr ist über dieses Leben. △Bitte empfang sie! [...]

△Ich appelliere an die Welt. Länder der Welt, der Friede, den \*ihr\* jetzt schaffen wollt, ist es nicht ein Friede der Waffen? Wollt \*ihr\* nicht, indem [ihr] Waffen hortet, Atombomben baut, unter deren Herrschaft und mit deren Hilfe Frieden in der Welt schaffen? Das ist ein verlogener / [unwahrer] Friede 偽りの平和. Ein Friede ohne Dauer. \*Ihr\* wollt der Welt Glück bringen. Aber ist dieses Glück nicht ein materielles? \*Ihr\* wollt der Welt Gerechtigkeit bringen. Aber ist es nicht Heuchelei, nicht sich selbst anzuschauen, sondern über andere zu urteilen? [...]

△Ich appelliere an die hier versammelten\* Zuhörer\*. Seien [Sie] △bitte wahrhaftig. Geben [Sie] △bitte [Ihr] selbstbezogenes Herz 私心 auf, und lieben [Sie unser] Land. Dieses erbarmenswürdige Land, dieses [unser] schwankend-schwankendes Land, lieben [Sie es] △bitte von Herzen. [...] Werden [Sie] △bitte Menschen, die drängend, mehr als an Essen und Trinken, darüber nachdenken, wie aus Japan ein rechtschaffenes Land 義しい国 zu machen ist, darüber, wie es gelingen kann, dass Japan, indem es ein rechtschaffenes Land wird, Gott zur Freude wieder aufleben kann.

△Ich appelliere insbesondere an die Christen unter \*Ihnen\*. Lassen [Sie] in der Welt \*Ihr\* Licht strahlen. Nun ist eine kostbare Zeit. [...] So wie einst die Lehre des Buddha über Indien, China und Korea nach Japan kam und ihr Geist in Japan erblühte, so wie die konfuzianische Lehre aus den Nachbarländern kam, aber in Japan bestens / am allerbesten Verständnis erfuhr und ihre Lebenskraft entfaltete, so ist Japan die welt[maßstäb]liche Sendung 世界的使命 aufgegeben, die frohe Botschaft Christi in reinster Gestalt, in frischer / neuer Gestalt zu offenbaren.

[...]

Dass [wir] in dieser Not, in dieser Schande mit Frieden und Hoffnung in △unseren△ Herzen dieses *Christmas* feiern, dass [wir] das \*Herniederkommen [vom Himmel] des in der Krippe geborenen\* Herrn Jesus Christus feierlich begehen, ist [uns] wirklich angemessen. Die Besatzungsarmee lässt, heißt es, aus Amerika Siebengesichtervögel / Truthähne kommen und begeht das *Christmas* lebhaft / laut / ausgelassen / fröhlich 賑やかに. \*Lassen [wir] sie mit ihren Siebengesichtervögeln feiern! △Wir△ [unsererseits] feiern demütigen Herzens und mit gebrochener Seele das \*Herniederkommen des in der Krippe [in Armut und Bedrängnis] geborenen\* Jesus Christus; und indem [wir] von Herzen feiern, bejahen [wir] die Hoffnung auf ein Wiederaufleben △unseres△ Landes.<sup>98</sup>

---

98 Ebenda: 157–61.

Der Religionsphilosoph Hatano Seiichi 波多野精一 (1877–1950), Emeritus der Kaiserlichen Universität Kyoto, schreibt dem Theologen Yamaya Seigo 山谷省吾 (1889–1982), seit kurzem Pastor der presbyterianischen Kirche Shinano Machi Kyōkai 信濃町教会 im Tokyoter Bezirk Shinjuku / “Neuhausen”. Yamaya veröffentlichte in diesem Monat ein Buch über Nächstenliebe.<sup>99</sup> Hatano verbindet seine Wünsche “zu *Christmas* und zum neuen Jahr im freudigen \*Kreise [Ihrer] \*Familie”<sup>100</sup> mit einem zuversichtlichen Blick in die neue Zeit und der Überzeugung, “von Amerika geistig gerettet worden” zu sein.<sup>101</sup>

Der Schriftsteller Nagayo Yoshirō 長與善郎 (1888–1961) am 24. Dezember: “In Amerika sollen die *Christians* selbst im Krieg nicht gebetet haben: ‘Nieder mit Japan, Sieg für Amerika!’ Nur: ‘\*Führe die Menschheit auf den rechten Weg!’ Das allein ist die richtige Art zu beten. Und das allein verdient den Namen Religion. (Sehe [ich] das etwas zu günstig?)”<sup>102</sup>

### Hunger

Der vierzehnjährige Shun しゅん in Hiroshima: “Heute Abend ist der Vorabend von *Christmas*, ein Feiertag. [Ich] bekomme *rice curry*. ΔMeine Lieblingsspeise. Esse drei Schalen leer. Fleisch war drin, sehr lecker.”<sup>103</sup> Am folgenden Tag: “Heute ist ‘*Christmas*’ und auch das Taishō Tenno-Fest. Zwei

99 *Shin Nihon kensetsu no genri. Roma sho 13 shō 8–9 setsu* 『新日本建設の原理 ロマ書十三章八—九節』 (Prinzip des Aufbaues eines neuen Japan. Römerbrief, Kapitel 13, Abschn. 8–9), Shinkyō Shuppan 新教出版 1945.

100 御家族御団欒のよろこびの中に、クリスマスと新年とをめでたく御迎へになることを祈つてをります。 *Hatano Seiichi zenshū* 『波多野精一全集』 (Hatano Seiichi Gesamtausgabe), 6 Bde., Iwanami Shoten 岩波書店 1968–69, Bd. 6: 126–28 (22. Dezember 1945), hier: 128.

101 実にわれ／＼は米国によつて精神的に救はれたのだと申しても過言でありません。 Ebenda: 126.

102 NAGAYO Yoshirō 長與善郎: *Ososugita nikki. Shūsen no koro kara* 『遅過ぎた日記 終戦のころから』 (Verspätetes Tagebuch. Seit Kriegsende), Asahi Shinbun Sha 朝日新聞社 1954 (Asahi bunka techō 朝日文化手帳 Asahi Kultur-Notizbuch, 21): 75 (24. Dezember 1945).

103 今夜はクリスマス前夜で祝日である。ライスカレーをしてもらふ。僕の好物だ。三杯も遂に食べてしまふ。肉入りでとても美味しい。 ARAI Shun’ichirō 新井俊一郎: *Gunkoku shōnen Shun Chan no Hiroshima nikki. Shōwa 20 nen. 1945 nen* 『軍国少年しゅんちゃん Hiroshima日記 昭和二十年 1945年』 (Das Hiroshima-Tagebuch des Jungen Shun\* im Lande der Militär[herrschaft]. Zwanzigstes Jahr der Shōwa-Ära. 1945), Hiroshima: [Privatdruck] 2009: 124 (24. Dezember 1945).

Feiertage zusammen. Zum Frühstück △bekomme [ich] gebratenes Fleisch und *rice curry*.<sup>104</sup>

Was Armut in diesen Tagen bedeuten kann, schreibt seinen Eltern der US-amerikanische Lyriker Anthony Hecht (1923–2004), der im Frühjahr an der Befreiung des Konzentrationslagers Flossenbürg beteiligt war und nun für *The Stars and Stripes* aus Japan berichtet: “A few days before Christmas, it was discovered that the mother of a large and very poor family, driven to insanity by starvation, killed one of her step-children, cooked it, and fed it to her husband and children. It seems that she was not getting her due from the food rationing system, and being too poor to deal with the black market, was driven to cannibalism.” Erklärend fügt Hecht hinzu: “But where the starvation is the fault of political corruption, it is a sign of what by now has become altogether too clear – that in a certain and very important sense, we have ended this war in a catastrophic defeat.”<sup>105</sup>

Ashida Hitoshi 芦田均 (1887–1959), aus dem Außenministerium kommend, seit 1933 verantwortlich für *Japan Times and Mail*, seit Oktober Gesundheitsminister (1946 Vorsitzender des Ausschusses zur Revision der Verfassung, 1947 Vorsitzender der Demokratischen Partei, Außenminister, von März bis Juli 1948 Premierminister); verheiratet mit Sumiko 寿美子: “24. Dezember (Montag). Heiter [...] Mittagessen, \*\*Bankett 賜餐 im [kaiserialichen] Palast. Ab zwei Uhr Sitzung des Kabinetts. [...] // Um vier Uhr Ende der Sitzung; zu [meiner] Amtsresidenz in Hiroo. Habe seit langem mit Sumiko wieder einmal zu zweit *Christmas cake* gegessen. Bin dankbar für das Leben, das [wir] heute haben. [Aber eigentlich], scheint [mir], geht es nicht an, [in solcher Zeit des Leids und der Not fröhlich *cake* zu essen].<sup>106</sup>

### Ausgeschlossen

24. Dezember. Der als Schüler an englischer Sprache und Kultur interessierte Ōba Sadao 大庭定男 (geb. 1922), später für die Mitsui Group in London tätig, ist Dolmetscher in einem Lager britischer Besatzungstruppen auf Java.

104 今日は「クリスマス」で、大正天皇祭でもある。祝日が二つ、一緒である。朝食に焼肉とライスカレーをいただく。Ebenda (25. Dezember 1945).

105 *The Selected Letters of Anthony Hecht*. Edited with an Introduction by Jonathan S. POST, Baltimore, Maryland: The John Hopkins University Press 2013: 63–64 (26. Dezember 1945). Vgl. Geoffrey LINDSAY: “Anthony Hecht in Occupied Japan”, *Sewanee Review* 119.4 (2011): 641–55.

106 申し訳のないようなことだ。Ashida Hitoshi *nikki* 『芦田均日記』 (Ashida Hitoshi Tagebücher), 7 Bde., Iwanami Shoten 岩波書店 1986, Bd. 1: 233.

Als er sich nach einem Mitarbeiter erkundigt, erhält er von der englischen Schreibkraft die Auskunft:

“Der ist schon vormittags nach Hause gefahren, heute [haben wir] doch, wie [Sie bestimmt] \*wissen, *Christmas [Eve]*.”

Der Blick der Sekretärin erscheint Ōba “bedeutungsvoll, vergleichbar dem Lächeln der Mona Lisa”, “nicht im geringsten triumphierend, höhnisch oder zynisch”, sondern nur als “warmes Lächeln einer wirklichen Frau”.

“△Ich fühlte jedoch, als wäre [mir] frontal ein Schlag versetzt worden. Sie hatte [diesen Satz] nur kurz lächelnd gesprochen. Aber mit ihrem Lächeln hatte sie – ohne Worte – gesagt: ‘Der leidvolle Krieg ist ja nun zu Ende. Und Frieden ist da. Auch das fröhlich-fröhliche *Christmas* können [wir] nach fünf Jahren wieder genießen. Alle haben das Lager verlassen. Heute Abend werden [wir, die Sieger, zusammenkommen und] die ganze Nacht mit *dance* und Alkoholischem verbringen. [Und was werden], verglichen damit, \*Sie\* [und alle Ihre – noch – außerhalb unserer internationalen Festgemeinschaft stehenden Landsleute tun] ...?’”<sup>107</sup>

### *Hütte in Hiroshima*

Am 20. Dezember bezieht Pater Hugo Lassalle (1898–1990), im Lande seit 1929, seit 1935 Missionssuperior und Ordensoberer der hiesigen Jesuitenmission, mit seinem Tertiatschüler Hubert Cieslik (1914–88), in Japan seit 1934, auf einem Trümmerfeld in Hiroshima zwischen ausgebrannten Häusern eine Wellblechbaracke. Die zwei mal vier Meter messende Hütte dient beiden als Wohnraum und Kirche. Pater Cieslik:

Am Tag vor Weihnachten. Die Krippenfiguren hatte ich bereits im Sommer im Garten vergraben. Als ich sie aus der Erde hervorholte, hatten sie ziemlich von ihrer Farbe verloren, und der Hl. Joseph war völlig kahl geworden, was aber gut zu unserer armseligen Baracke paßte. Da kein Platz zum Aufstellen war, nagelte ich an der Wand über dem Bett, das als Altar diente, ein kleines Gesims aus Kistenbrettern an für die Krippe.

P. Schweitzer war aus dem Noviziat von Nagatsuka zu Hilfe gekommen für die technischen Vorbereitungen. Bis Weihnachten müssen wir elektrisches Licht haben! So war er zur Elektrizitätsgesellschaft gezogen und hatte um

107 それに比してあなたがたは——. Diese Erinnerung an den 24. Dezember 1945 findet sich ergänzend in ŌBA Sadao 大庭定男: *Jawa haisen yokuryū nisshi, 1946–47* 『ジャワ敗戦抑留日誌 1946～47』(Tagebücher aus der Zeit der Internierung auf Java nach der Kriegsniederlage, 1946–47), Ryūkei Shosha 龍溪書舎 1996 (Nanpō gunsei kankei shiryō 南方軍政関係史料 Historische Quellen zur Militärpolitik in den Südlichen Territorien, 22): 140.

eine Lichtleitung gebeten. Er erhielt dort zur Antwort, man habe keine Zeit, wir sollten selbst von der nächsten Leitung etwas abzweigen. [...] Für den passionierten Techniker Schweitzer war das kein Problem, doch woher den Leitungsdraht bekommen? Ich erinnerte mich, auf dem Bahnhofsplatz zwischen den Trümmern eine herabgefallene Lichtleitung gesehen zu haben. Also gingen wir beide dorthin und begannen, die am besten erhaltenen Drähte einzuholen.

Plötzlich stand ein großer Mann mit Pelzmütze vor uns: “Was macht ihr da?” – “Wir wollen eine Lichtleitung haben. Morgen ist Weihnachten.” – “Habt ihr auch einen Lampenschirm?” – “Nein, an so einen Luxus haben wir nicht gedacht.” – “Wo liegt denn eure Kirche?” – “Zehn Minuten von hier, im Stadtteil Nobori-chō[.]” – “So, dann alles Gute und fröhliche Weihnachten!”

P. Schweitzer brachte es wirklich fertig, noch am Heiligen Abend eine provisorische Lichtleitung zu legen. P. Lassalle, der immer eine romantische Ader hat, ließ es sich nicht nehmen, in der kleinen Hütte die Mitternachtsmesse zu halten. Ich übernahm die Messe am Morgen. Etwa 20 Christen hatten sich eingefunden. Die Baracke war so eng, die Kinder hockten buchstäblich auf meinen Füßen, daß ich mich zum “Dominus vobiscum” nicht umdrehen konnte. Es war eine unvergeßliche Weihnacht, wie im Stall von Bethlehem, arm und eng, aber eine weihevollte Nacht.

Kaum war die Messe vorüber, da brauste vor dem Tor ein großes Feuerwehrauto heran. Hier brennt’s doch nicht? Und wenn es einen Brand gäbe, für diese kleine Baracke braucht man doch kein Feuerwehrauto zu rufen! Ich ging zum Tor. Da sprang vom Führersitz ein großer Mann in voller Ausrüstung herab, einen großen Lampenschirm in der Hand. Der Mann von gestern Abend. Wie ich jetzt hörte, war er bei der Feuerwehr in einem der unversehrten Vororte von Hiroshima. “Bei uns im zweiten Stock hängen vier solcher Lampenschirme. Da habe ich einen für euch abmontiert. Nochmals: Frohe Weihnachten!” Stieg auf den Wagen und brauste davon.

So waren die Leute von Hiroshima in jenen Jahren.<sup>108</sup>

### *Barmherzigkeit*

Es ist die Stunde des Pauro / Paulo Nagai Takashi パウロ永井隆 (1908–51) in Nagasaki, Radiologe an der hiesigen Universität, der durch die Verfilmung seines Buches *Glocke/n von Nagasaki* auch im Ausland bekannt wird. Zum Christentum kam er durch Marina Midori マリナ緑, seine Frau, eine katholische Lehrerin und Nachfahrin “Verborgener *cristãos/ãs* / KryptochristInnen” 隠れキリシタン (*kakure Kirishitan*). Man erlebt ihn in der

108 Hubert CIESLIK SJ: “Neues Leben”, *Aus dem Lande der aufgehenden Sonne. Briefe und Nachrichten deutscher Jesuiten-Missionare* 127 (Frühjahr 1986): 8–14, hier: 9–10. Zu Lassalle und Cieslik vgl. Jörg MAUZ SJ: “Der Weise zweier Welten”, ebenda 128 (Herbst 1986): 3–8; Hubert CIESLIK SJ: “Der Ruf nach Japan”, ebenda 137 (Herbst 1989): 11–17.

Kathedrale von Urakami 浦上 zur Weihnachtsmesse 1932 beim *Adeste fideles*, hingebungsvoll gesungen von fünftausend Gläubigen, nicht Gewohnheitschristen oder weihnachtlichen ‘Turbo-Christians’ にわかクリスチャン (*niwaka Kurisuchan*). Im Juli 1934 wurde er auf den Namen Paulo / Paulo getauft – erinnernd an den 1597 hier gekreuzigten Paulo Miki<sup>109</sup>.

Durch langjährige radiologische Untersuchungen hat Nagai seine Gesundheit verloren. Den Angriff vom 9. August überlebte er zusätzlich schwer strahlengeschädigt. Unter den Toten fand er seine Frau und Freunde. Ihm verbleiben sechs Jahre, in denen er als Zeuge und Prophet vom Krankenlager aus spricht.

In *Glocke/n von Nagasaki* schildert er die Tage vor und nach dem Abwurf der Bombe.<sup>110</sup> Sein Buch schließt damit, dass in den Trümmern der Kathedrale ihre beiden Glocken gefunden werden.<sup>111</sup> Man stellt ein Gerüst aus Zypressenbalken auf und zieht die erhaltene empor. Am Weihnachtsabend ertönt über der ausgebrannten und verstrahlten Stadt erstmals wieder ihr vertrauter Klang. Für Nagai ist sie Ausdruck einer von Nagasaki in die Welt gehenden Friedensbotschaft.<sup>112</sup>

Paulo bietet eine Deutung des Atombomben-Abwurfs, der kein Akt bloßer Barbarei sei, “a wanton act of mass murder”, wie Bertrand Russell zu Hiroshima sagte<sup>113</sup>, sondern Ausdruck einer den Menschen auferlegten gött-

109 Paulo Miki パウロ三木, geb. 1564/65 in Kyoto. Seinem Todestag, dem 6. Februar, wird im Allgemeinen Römischen Kalender der Katholischen Kirche ein Gebotener Gedenktag zugeordnet.

110 *Nagasaki no kane* 『長崎の鐘』 (Glocke/n von Nagasaki), Hibiya Shuppan Sha 日比谷出版社 1949. Das Buch liegt in Übersetzungen vor, u.a. auf Deutsch (s. NOHARA Friedrich Seizaburo 1980). Eine Fassung für Kinder erschien 2017 im Verlag Don Bosuko Sha ドン・ボスコ社 von NAKAI Toshimi 中井俊己 (Text) und OMURA Mariko おむらまりこ (Bilder) unter dem Titel *1945 nen no Kurisumasu. Nagasaki Anjerasu no kane* 『1945 年ねんのクリスマス ながさきアンジェラスのかね』 (Christmas 1945. Die Angelus-Glocke/n von Nagasaki).

111 Ein Foto der zerstörten Kathedrale findet sich in *Aus dem Lande der aufgehenden Sonne. Briefe und Nachrichten deutscher Jesuiten-Missionare* 125 (Herbst 1985): 6.

112 “Nagasaki no kane” 「長崎の鐘」 (Glocke/n von Nagasaki), *Nagai Takashi zenshū* 『永井隆全集』 (Nagai Takashi Gesamtausgabe), 3 Bde., San Paulo サンパウロ 2003, Bd. 2: 84b2–4.

113 In seinem “Preface” zur englischen Ausgabe von Claude EATHERLY und Günther ANDERS: *Off limits für das Gewissen*, Reinbek: Rowohlt 1961: *Burning Conscience. The Case of the Hiroshima Pilot, Claude Eatherly, Told in His Letters to Günther Anders*. With a postscript for American readers by ANDERS, preface by Bertrand RUSSELL, foreword by Robert JUNGK, New York: Monthly Review Press 1962. Vgl. William BRADFORD HUIE: *The Hiroshima Pilot*, New York: G. P. Putnam’s Sons 1964: 17.



lichen Mission dieser Stadt, ein Zeichen der “Liebe” Gottes, der durch das “Opferlamm” Nagasaki “Frieden” in die Welt bringe, sie von ihren “Sünden” erlöse.<sup>114</sup>

Am Vormittag des Fünfundzwanzigsten, dieses “gesegneten, für Nagasaki guten Tages” 恵まれた長崎の佳き日, findet in einer feierlichen Zeremonie die Übergabe des im Herbst von der “2nd Marine Division” konfiszierten Gebäudekomplexes im Stadtteil Dejima Machi 出島町 zugunsten des “Krankenhauses Gnade der Barmherzigkeit” 慈恵病院 (Jikei Byōin) statt. Hier werden “warme rettende Hände engelgleicher Wesen” 天使のやうに温い救ひの手 sich um Hilfsbedürftige kümmern. Die Presse spricht von einem “*Christmas present*” der “Besatzungstruppen”, einem “über die Erwartungen hinausgehend trefflichen Geschenk” 豫期以上に素晴らしい贈物 an “die armen und verletzten, durch den Krieg geschädigten Bürger” 貧しい痛められた戦災市民.<sup>115</sup>

### Skepsis

Die Schriftstellerin Matsubara Hisako 松原久子 aus Kyoto (geb. 1935) ist Tochter eines Geistlichen der bisherigen Staatsreligion. Ihr lebensgeschichtlicher Rückblick, *Abend-Kranich*, den sie vier Jahrzehnte später auf Deutsch verfasst<sup>116</sup>, erinnert an die zehnjährige “Saya”.

“Eines Tages sagte [ihre Mitschülerin] Reiko stolz vor der Klasse, sie habe Saya, [die Jahresbeste und Schülersprecherin], beim Wettbewerb um

114 KRACHT, TATENO-KRACHT: *Ōgais “Noël”*: 567–71; dies.: *Ōgai no Kurisumasu*: 351–52. S. unten, Fn. 197. John W. DOWER: “The Bombed. Hiroshimas and Nagasakis in Japanese Memory”, *Hiroshima in History and Memory*. Edited by Michael J. HOGAN, Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press 1996: 129–31. Michael KINSKI: “Otto Karows ‘Kinder’ – Heranwachsende als Augenzeugen und Opfer des Atombombenabwurfs auf Nagasaki”, *Nukleare Narrationen. Kinder im Atomzeitalter – Berichte, Befunde, Bilder*. Hg. Lisette GEBHARDT, Michael KINSKI, Berlin: EB-Verlag Dr. Brandt 2019: 217–48.

115 “Kurisumasu no okurimono ni ‘byōin’. Mazushii Nagasaki no sensai shimin e (senryō gun kara)” 「X マスの贈物に“病院” 貧しい長崎の戦災市民へ(占領軍から)」 (“Ein Krankenhaus” als Geschenk zu Xmas. Für die vom Krieg geschädigten mittellosen Bürger von Nagasaki (von der Besatzungsarmee), AS, 25. Dezember 1945: 2 (Regionalausgabe Fukuoka).

116 “... ihr schönsten Werk”, Klaus HARPPRECHT (*Die Zeit*, 1. April 1994). *Abend-Kranich. Eine Kindheit in Japan. Roman*, Bergisch-Gladbach: Gustav Lübbe Verlag 1983 (Originalausgabe Hamburg: Albrecht Knaus Verlag 1981): 189–210. Englisch: New York: Dial Press 1985; London: Futura 1986. Niederländisch: Utrecht / Aartselaar: Bruna 1985. Spanisch: Barcelona: Tusquet Editores S.A. 1985.

die Hauptrolle im Weihnachtsspiel der christlichen Kirche ausstechen können". Reiko, die Saya charakterlich zweifelhaft erscheint, darf Maria sein.

Die Gottesmutter wird "von allen Amerikanern hoch verehrt", berichtet die Lehrerin.

Der Pfarrer: "Maria muß von einem getauften Mädchen gespielt werden."

Saya: "Aber Christus wird doch gerade erst geboren, seine Mutter kann doch gar nicht christlich getauft gewesen sein."

"Trotzdem", sagt der Pfarrer.

Und dabei bleibt es. Reikos Eltern sind "bedeutende Christen".<sup>117</sup>

Statt dessen darf die ungetaufte Tochter des Shintopriesters auf der Weihnachtsbühne des vollbesetzten Gemeindehauses die Geschichte des Evangeliums – englisch – vortragen: "Long, long ago in a place called Nazareth... The stars were brightly shining..." Derweil kniet Reiko "noch immer mit frommem Gesicht und gefalteten Händen vor der Krippe". Saya ist "plötzlich froh, daß sie diese Rolle nicht zu spielen" braucht.

Von der Bühne schauend, entdeckt sie ihre Mutter, die "ziemlich weit hinten" sitzt und "einsam" aussieht "in dieser fremden Umgebung"<sup>118</sup>. Am Ende kommen "viele Amerikaner" zu Saya, und "eine schöne weiße Frau" übergibt ihre Karte: "Du mußt mich unbedingt besuchen kommen."<sup>119</sup>

Den Vater sieht man an diesem Abend nicht. Aber Sayas Vorbereitung auf das Fest bildet den Rahmen ihrer eindringlichen Fragen an ihn, gestellt in einer Zeit, in welcher von der "Lehre Christi" / vom Christentum "als dem geistigen Fundament der Demokratie" die Rede ist und "von der Notwendigkeit, dem Christentum in Japan eine breite Basis zu schaffen, weil nur so Japan Hoffnung haben könne, irgendwann als vollwertiges Mitglied in die Völkerfamilie aufgenommen zu werden."<sup>120</sup>

In den heiligen Schriften der großen Weltreligionen belesen, reicht dem Vater nicht eine allein von ihnen aus, "um alle Fragen der Menschen zu beantworten". Darum gibt er dem Pfarrer recht, der behauptet, dass auch ein Shintopriester die Bibel der Christen benötige. Zu Saya: "... aber frag ihn, ob er den Talmud und den Koran besitzt, und ob er sie gelesen hat, vielleicht auch die Schriften von Konfzius und Laotse."<sup>121</sup>

---

117 Ebenda: 179–80.

118 Ebenda: 208.

119 Ebenda: 208–10.

120 Ebenda: 234.

121 Ebenda: 191.

Der Vater meidet “Entweder-Oder-Denken”. Jesus hätte sagen sollen: “Ich bin *ein* Weg, *eine* Wahrheit und *ein* Leben.”<sup>122</sup> Das wäre wahrhafter und menschlicher gewesen.” Er spricht von Folgen monotheistischen Denkens: “Christen haben oft Gewalt angewandt. Die Spuren ihrer Bekehrungszüge durch die Geschichte sind Blutspuren. Dabei sind viele Millionen Menschen umgebracht worden. Im Namen Gottes.”<sup>123</sup> Aber Saya soll “ruhig weiter in die Kirche gehen”, soll “aufmerksam zuhören und sich selber Gedanken machen”.<sup>124</sup>

“... wo das Klima freundlich ist”, sagt der Vater, “wo der Regen reichlich fällt, wo man die Sonne begrüßt”, sind die Menschen “immer geneigt gewesen, das Göttliche in vielerlei Gestalt zu sehen. Sie stellen sich viele Götter vor, hilfreiche oder störende, gute oder lästige, wohlwollende oder gefährliche, aber nie einen einzigen allmächtigen personifizierten Gott”.<sup>125</sup> In der neu eingeführten Trennung von Staat und Shinto sieht er einen Weg, zum Wesen des einheimischen Glaubens zu finden und zu erfahren, “was Shinto wirklich ist, eine Religion oder eine Staatsattrappe”<sup>126</sup>. “Vielleicht gibt es deshalb im Shinto jene Milliarden Gottheiten”, denkt er, “damit neue Gottesgedanken hinzugefügt werden können, die sich im Laufe der Geschichte entwickeln.”<sup>127</sup>

“Später [...] möchte ich nach Amerika”, sagt Saya.<sup>128</sup> Nach ihrem Abschluss an der von Presbyterianern in den folgenden Jahren gegründeten International Christian University in Tokyo setzt die Autorin ihr Studium in den USA und Deutschland fort. In ihren Romanen bleibt sie mit dem Vater in der Sprache des geliebten Heinrich Heine im Dialog über das Christentum – begonnen in Erwartung des diesjährigen Weihnachtsfests.

### *Triumph*

Die bis 1940 an der Berliner Hochschule für Musik lehrende Cembalistin Eta Harich-Schneider (1897–1986) lebt seit 1941 in Tokyo. Sie erinnert sich:

---

122 Hervorhebungen K/TK.

123 Ebenda: 195–99.

124 Ebenda: 204.

125 Ebenda: 197.

126 Ebenda: 183.

127 Ebenda: 290.

128 Ebenda: 281.

Für Heiligabend hatte ich alle meine Freunde und Lieblingsschüler zur Bescherung geladen. Ein Captain hatte mir im Wald eine Tanne geholt, und bei der Weihnachtstombola in [der Mädchen-Akademie vom Heiligen Herzen [Jesu]] Sacré Cœur [聖心女子学院 (Seishin Joshi Gakuin)] hatte ich lauter kleine Geschenke für meine Gäste erstanden. [...]

Den ersten Heiligabend in der Fremde, an dem ich selber die Hausfrau war, bereitete ich mit viel Liebe vor. Ich hatte heimlich die Bilder meiner Kinder unter dem Baum versteckt – sie sollten dabei sein –, und ehe ich den Vorhang vor dem Lichterglanz zurückzog, bat ich die Gäste um Ruhe und Sammlung für das Weihnachtsevangelium. Ein paar waren schon angeheitert angekommen, und ich hörte ein erstauntes: “Was ist los?”[.] als ich auf deutsch zu sprechen begann: “In jenen Tagen erging vom Kaiser Augustus ein Befehl...” Pater [Johannes B.] Kraus [SJ (1892–1946), Sophia-Universität] erhob sich, Die ganze Amüsierbande, die von Cocktails schon albern war, wurde andächtig und still und lauschte schweigend vor dem brennenden Christbaum. Mir war es ein Triumph der Heimat, daß ich, eine Deutsche, den Amerikanern, die mich zweimal ausgebombt hatten, hier das Fest der Liebe bereiten konnte.

Dann kam die Bescherung, und danach tanzte man bis Mitternacht. Palma, unser kleiner dicker Chauffeur aus Yokohama, lief schmunzelnd umher und goß Punsch ein; der schöne Leutnant Risley sagte mir beim Tanz: “O honey, nie werde ich vergessen, wie Sie da standen in Ihrem schwarzen Taft mit dem weißen Eton-Kragen und wie Sie das Evangelium so ruhig sprachen – ich wünschte, ich würde nie wieder unartig sein!”

Kurz vor zwölf fuhren [...] [wir] zur Mitternachtsmesse bei den Jesuiten. Die drei Amerikaner waren ganz weich und nachdenklich geworden.<sup>129</sup>

### *Rundfunk*

Der Philologe Miyana Masamori 宮良当壮 (1893–1964), Erforscher des Ryukyuanischen, registriert “lärmende Musik im Rundfunk, [gesendet mit der Begründung], dass *Christmas* sei”.<sup>130</sup>

Das Armed Forces Radio Network (AFRN) und der Staatliche Sender JOAK bringen Weihnachtsgeschichten und -lieder, Belehrung zum Christentum und Orgelkonzerte.<sup>131</sup> Am Abend des Vierundzwanzigsten hört man in Radio Tokyo einen gemischten Chor. Es singen US-amerikanische Soldaten und Absolventinnen der Musikhochschule Ueno: “O Come All Ye Faithful”,

129 Eta HARICH-SCHNEIDER: *Charaktere und Katastrophen. Augenzeugenberichte einer reisenden Musikerin*, Berlin, Frankfurt am Main, Wien: Ullstein 1978: 283–84.

130 クリスマスとて放送は音楽にて賑ふ. *Miyana Masamori zenshū* 『宮良當壯全集』 (Miyana Masamori Gesamtausgabe), 21 Bde., Daiichi Shobō 第一書房 1980–88, Bd. 21: 280.

131 YS, 24. und 25. Dezember 1945, jeweils S. 2. NT, 24. und 25. Dezember 1945, jeweils S. 3.

“Joy to the World, the Lord Is Come”, “The First Noël”, “Angels We Have Heard on High” und “Silent Night”.<sup>132</sup>

Die Unterhaltungsmusik setzt den Swing der Vorkriegszeit fort.<sup>133</sup> Bing Crosby mit Irving Berlins “I’m dreaming of a white Christmas / Just like the ones I used to know...” – “the worldwide best-selling song in history”<sup>134</sup> – ist allenthalben zu hören. Er sang es erstmals öffentlich in seiner Radio-Show (NBC) am Weihnachtstag nach Pearl Harbor. Von diesem Lied sagt der Schriftsteller Kitamura Komatsu 北村小松 (1901–64), der sich “eine Art Agnostiker” 一種の無神論者 nennt und in den kommenden fünf Jahren wegen Unterstützung des Kriegsregimes von öffentlichen Ämtern ausgeschlossen ist: Wäre er als kleiner Junge nicht von einem allzu streng von “Sünde” und “Verdammnis” predigenden Pastor abgeschreckt worden, sondern “einem so wunderschönen Lied begegnet”, dann hätte aus ihm “vielleicht unversehens ein Christ” werden können.<sup>135</sup> Der zugehörige Film *Holiday Inn* (1942) kommt im Sommer 1947 als *Swing Hotel* スイング・ホテル ins Land.

Die Volkskundlerin Takamure Itsue 高群逸枝 (1894–1964) vermerkt einen Widerspruch zum Shinto-Dekret: “Die *Christmas*-Sendungen クリスマス放送 beginnen. Das geht nicht auf mit der Verneinung des Shinto. Doch Oberbefehlshaber Ma[cArthur] ist nicht dieser Auffassung, sondern gibt dem seine Zustimmung. Das widerspricht der Negation von 「神」 (‘kami’ / ‘shin’ [‘Gottheit/en’ / ‘Göttlichem’ / ‘Gott’]), die im Lande, ausgehend von der Shinto-Frage, zur Zeit viel Lärm macht. Was sind / ist – kami / ist shin?”<sup>136</sup>

25. Dezember: Man hört “Lieder zum Lobpreis der Schönheit [Gottes, gesungen] von [Chor]gruppen für Heilige Lieder / [Kirchen]lieder”, ein “*pipe organ*-Konzert”, “*Christmas carols*”, “Gesammelte Melodien modischer Lieder / [Schlager]melodien der [Ära] Großes [Gelingen und] Richtigstellen (Taishō)”, “Musik aus Hollywood”, “*Christmas*-Abend”, “Vortrag [des Theologen] Kagawa Toyohiko”, “Nussknackende Puppe” / [Щелкунчик / Der Nussknacker], “*Matches* verkaufendes Mädchen” / [Den lille pige

132 “WILL SING XMAS CAROLS. Japanese-GI Group to Be Heard Over Radio Tokyo Christmas Night”, NT, 24. Dezember 1945: 3.

133 “Nippon Jitterbugs Greet Yule with Eager Hope”, NT, 26. Dezember 1945: 2–3.

134 RESTAD: *Christmas in America*, 166.

135 私が最初「説教」でないこういう美しい歌の方に会っていたらヒョイトキリスト教にはいっていたかも知れない. KITAMURA Komatsu 北村小松: “Howaito Kurisumasu” 「ホワイトクリスマス」 (*White Christmas*), MS, 6. Dezember 1953: 8.

136 Takamure Itsue *zenshū* 『高群逸枝全集』 (Takamure Itsue Gesamtausgabe), 9 Bde., Riron Sha 理論社 1965–67, Bd. 9: 270 (24. Dezember 1945).

med svovlstikkerne / Das Mädchen mit den Schwefelhölzern], “Die gesellschaftliche Sendung der Studenten aus der Sicht der Christus-Lehre” u.a.<sup>137</sup> Die Dichterin Fukao Sumako 深尾須磨子 (1888–1974), ehemals Anhängerin Benito Mussolinis, veranstaltete einen “*Christmas*-Gesprächskreis” クリスマス座談会 mit der Dichterin Ichikawa Kayoko 市河かよ子 (1901–?) und der Anglistin Ishida Aya 石田アヤ (1908–88).<sup>138</sup>

### *Über Schwellen*

Der seit dem achzehnten Lebensjahr schwer erkrankte Dichter Tōge Sankichi 峠三吉 (1917–53) empfing am Vierten Advent 1942 die Taufe. Am 6. August überlebte er den Angriff auf Hiroshima. Die Stimmung am Ende von Heiligabend beschreibt er in einem Gedicht. Handelnde sind “das / ein / die / [mein] Mädchen und ich” 少女とわたし.<sup>139</sup>

#### Auf dem Heimweg von *Christmas*

Auf Brandspurenstadt gießt nächtlicher Regen  
sanft seinen Nebel  
*Christmas*-Melodien leuchten wie Gottesgeschichten  
in [unseren] Herzen  
Mädchen und ich わたし gehen Brandspurbahnlinien  
schweigend entlang

Nach dem Krieg erstes *Christmas*,  
inmitten des Brandgeruchs heimlich Gott  
hinter der Traurigkeit des Krieges  
wunderschön wie eine \*Torte  
Mädchen und ich gehen über Schlamm  
wie Akrobaten

137 聖歌隊による賛美歌、パイプオルガン演奏、クリスマスカロル集、大正流行歌曲集、ハリウッドからの音楽、クリスマスの夕、賀川豊彦の講演、くるみ割人形、マッチ売りの少女、キリスト教から見た学生の社会的使命. AS, 25. Dezember 1945: 2.

138 *Bungakusha no nikki* 『文学者の日記』(Tagebücher der Literaten), 8 Bde, Hakubun Kan Shinsha 博文館新社 1999–2003, Bd. 8: 224 (25. Dezember 1945).

139 “*Kurisumasu no kaerimichi ni*” 「クリスマスの帰りみちに」 (Von *Christmas* zurückkehrend), *Tōge Sankichi sakuhin shū* 『峠三吉作品集』(Tōge Sankichi Gesammelte Werke), 2 Bde., Aoki Shoten 青木書店 1975, Bd. 1: 125 (24. Dezember 1945).

Atombombentrümmer, über die [wir] gehen,  
flüstern im Dunkel in zahllosen Stimmen  
Flüstern von Gott und von Krieg  
in allerlei Disharmonien  
Mädchen und ich aber schweigen,  
gehen auf Schienen, schreiten über Schwellen

Christmas-Stimmung, die [wir] erleben,  
ist sanfter als Sprühregen  
Uns verbleibende Jugend  
schwer wie ein schwankender Baum im Wind  
Ihrem Gewicht standhaltend  
schreiten Mädchen und ich voran

Ob es Gott gibt oder nicht,  
Mächen und ich schreiten voran

*Ausgelassen*

Furukawa Roppa 古川ロッパ (1903–61) hinterlässt in Tagebüchern ein Bild der Epoche. Er steht nun auf dem Höhepunkt seiner Karriere und nennt sich “[eine / die] Nr. 1 der Kommödie” 喜劇の第一人者. Man feiert ein “Christmas im inneren Kreise” 内輪のクリスマス der Schauspieler im festlich geschmückten westlichen Trakt der Residenz des Tänzers, Choreographen und Pioniers des “modern dance” Ishii Baku 石井漠 (1886–1962).

... sofort wird *whisky* eingesehenkt. Es ist [im Lande hergestellter] *Tommy* [*whisky*], der nicht gut schmeckt. Da, wie es heißt, der *kok* / Koch fürs Essen in westlichem Stil erkrankt ist, gibt es Japanisches. Weißes Sashimi, Garnelen aus Ise und verschiedenes andere. Alle sind bald guter Laune und beschwipst. [Der Schauspieler] Hoshi Jūrō 星十郎 [1917–76] prustet die anderen mit Wasser voll. Dann scheint er auch Ishii\*, den [Haus]herrn, [der am *Christmas Day* Geburtstag hat], bespritzt zu haben, worauf Ishii\* aus einer Kesselkanne Wasser auf Hoshis Haupt gießt. Toll, Ishii\* hat [mir] gefallen. Danach sind alle ausgelassen; was stört, ist nur die Kälte. Alle *dancen*, ich 僕 tue, als ob [mich] das nichts angeht, aber schließlich tanze [ich] wie verrückt. Der *Tommy whisky* ist gefährlich. Nach neun war es wohl, als [ich] nach Hause gebracht wurde. *Christmas decoration* erhielt [ich] zum Andenken; im Wagen hin und her geschüttelt. Wo die Besatzungstruppen sind, schön die *illumination* und *decoration*.<sup>140</sup>

140 *Furukawa Roppa Shōwa nikki* 『古川ロッパ昭和日記』(Furukawa Roppa Shōwa-Tagebücher), 4 Bde., Shōbun Sha 晶文社 1987–89, Bd. 3: 73–74 (24. Dezember 1945).

*Evakuiert*

“Eine ärmliche, aber fröhliche Weihnacht” ist das Fest für Mori Ōgais Tochter Kobori Annu / Anne 小堀杏奴, ihren Mann Shirō 四郎 und die Kinder Momoko 桃子 und Ōichirō 鷗一郎<sup>141</sup>.

[Das Fest] begingen [wir] in der tief verschneiten K[nöterich]-Hochebene<sup>142</sup>, wohin [wir] evakuiert worden waren. Darum gab es keinerlei \*[aufwendiges Essen] / \*[Leckerbissen]; nur die Stimmung war ganz und gar [wie] *Christmas*. [Mein Mann und ich],  $\Delta$  wir kommen beide aus buddhistischen Familien und sind nicht speziell gläubige *Christen*; andererseits glauben [wir] aber auch nicht an den Buddhismus, sondern sind sozusagen ohne Religion; doch da ein *Christmas tree*, das \*Essen usw. einen irgendwie niedlichen Eindruck hinterlassen und richtig fröhlich machen, \*feierten [wir] – für die Kinder – *Christmas*, ohne besonders viel davon zu halten. [Wir] stopften damals Schnee in eine leere Konservendose und steckten einen kleinen Tannenzweig hinein; die Kinder schnitten aus farbigem Papier Sterne, Glocken und *Santa Claus*-[Figuren] aus und hängten [sie] mit Garn an die Zweige. \*[Aufwendiges Essen] / \*[Leckerbissen] gab es natürlich gar nicht. Spät am Abend brachte Frau Y aus derselben Aussiedlergruppe [uns] einen kleinen runden *Christmas cake*. Er schmeckte ganz nach Salz, Zucker war nicht darin, eine Art *hot cake*, auf dem *cake* mit rötlichem Mehl in horizontalen / [lateinischen] Buchstaben *Merry Christmas* oder ähnliches geschrieben.<sup>143</sup>

Derweil speist ihre ältere Schwester, die Schriftstellerin Mori Mari / Marie 森茉莉, im Literatencafé & Restaurant MONAMI / *Mon Ami* モナミ auf der Ginza: *turkey* – “hauchdünn” war er und “trocken”.<sup>144</sup> – Später empfangen Anne und ihre Kinder die katholische Taufe. Eine wichtige Erfahrung wird für beide Eltern die Begegnung mit dem baskischen Priester der Pariser Mission Pater Sauveur Antoine Candau (1897–1955).<sup>145</sup>

141 Annu (1909–98), Shirō (1902–98), Momoko (geb. 1936). Ōichirō (geb. 1938). Vgl. KRACHT, TATENO-KRACHT: *Ōgais “Noël”*, passim. S. unten, Fn. 197.

142 T[atashina] Kōgen [蓼科]高原 im zentraljapanischen Regierungsbezirk Nagano.

143 KOBORI Annu 小堀杏奴: “Kōfuku na Kurisumasu” 「幸福なクリスマス」 (Ein glückliches *Christmas*), dies.: *Chiisa na koibito* 『小さな恋人』 (Kleine Geliebte), Kawade Shobō 河出書房 1955: 10–14.

144 MORI Mari 森茉莉 [1903–87]: “Watakushi ni jōshiki wa aru no ka?” 「私に常識はあるのか?」 (Habe ich einen [gesunden] Menschenverstand?), *Mori Mari zenshū* 『森茉莉全集』 (Mori Mari Gesamtausgabe), 8 Bde., Chikuma Shobō 筑摩書房 1993–94, Bd. 7: 657.17. Erstmals im August 1970 in der Zeitschrift *Ushio* 『潮』 (Gezeiten) veröffentlicht.

145 Vgl. KRACHT, TATENO-KRACHT: *Ōgais “Noël”*, 591–95.



*Auf der Flucht*

Die Familie der fünfjährigen Junko / “Reinkind” 純子 war in der Mandschurei angesiedelt. Auf dem Rückweg in die Heimat gelangen sie in ein Dorf südlich des “Entengrünen Stroms” 鴨綠江, des Yalu im hohen Norden der koreanischen Halbinsel. Junko, ihre Mutter und das Brüderchen kommen mit anderen Flüchtlingen in einer hölzernen Kirche unter. Der Winter bricht früh herein. Viele sterben an Hunger und Kälte. Am Abend des Vierundzwanzigsten müssen alle hinaus in den eisigen Wind und “die buchstäblich lackschwarze Dunkelheit”. Sie kauern auf dem verschneiten Boden. Eine Schar einheimischer Christen beansprucht die Kirche für ihren Gottesdienst. Die Feier beginnt. Draußen hört man leise den Gesang der Gemeinde. Aus einem kleinen Kirchenfenster fällt Licht ins Dunkel.

Fünf Jahrzehnte später sagt Reinkind über jene Nacht: “Das Licht war fahl, und der Gesang klang wie von Ferne, aber noch heute lebt in mir jene würdevolle Atmosphäre der [von beidem, Licht und Gesang, ausgehenden] Wärme und Sanftheit.” Kein Wort der Klage, von den einheimischen Christen der eisigen Kälte überlassen worden zu sein. “Das war mein erstes *Christmas*, eingeschrieben in mein Herz. Und mehr noch, es war für die Menschen Koreas das erste *Christmas* nach der Befreiung aus einer unendlich langen Kolonialzeit, wie ich erst viel später erfuhr.”<sup>146</sup> Reinkind ist nun selbst Christin, “im *Christmas*-Monat クリスマス月 getauft”.<sup>147</sup>

*Botschaft*

In der japanischsprachigen Presse vom Fünfundzwanzigsten erscheint General Douglas MacArthurs Deutung des weltgeschichtlichen Geschehens:

Nach fünf Jahren stehen [wir] erstmals wieder vor einem stillen *Christmas*-Tag ohne das Dröhnen des Kanonenfeuers; und ICH 余 danke Gott dafür, dass ICH zusammen mit allen unter MEINEM [Kommando] Stehenden vor Tod und Zerstörung durch Krieg gerettet wurde, und bete darum, dass unser われらの tief barmherziger Gott unser Bemühen unterstütze\*\*, das

---

146 ENDŌ Junko 遠藤純子: “Itsu mo no hibi, tokubetsu na koto” 「いつもの日々、特別なこと」 (Gewöhnliche Tage, etwas Besonderes), ENDŌ Shūsaku 遠藤周作, SHIINA Rinzō 椎名鱗三 u.a.: *Sayaka ni hoshi kirameki. Kurisumasu essei shū* 『さやかに星きらめき クリスマス・エッセイ集』 (Klar funkeln die Sterne... Gesammelte *Christmas Essays*), Nihon Kirisuto Kyōdan Shuppan Kyoku 日本基督教団出版局 1998: 20–26, hier: 22–23.

147 Ebenda: 24.

von Christus in die Welt gebrachte Ideal – Frieden auf der Erde und den Menschen Güte – vollständig zu verwirklichen.<sup>148</sup>

So vermittelt der Supreme Commander japanischen Lesern Wesen und Herkunft des “stillen *Christmas*-Tags”:

Handelnde in der Geschichte der “Welt” 世界 sind “unser [allmächtiger] Gott” われらの神, “Christus”, ein großgeschriebenes “ICH [!]” 余<sup>149</sup> / [MacArthur], “wir われら [ICH! und die MIR Zugehörigen]”, “MEINER vernunftgeleiteten Führung 余の総理 [Folgenden]”, “die zehntausend / [zahlreichen / alle guten] Menschen” 万人, [darüber hinaus die jeweils wechselnden, allseits bekannten, nicht namentlich zu nennenden Feinde].

Als Handlungen bzw. Eigenschaften “Gottes” gelten “segens[sreiches Wirken]” 恵み, “Barmherzigkeit” 慈悲, “Rettung” vor “Tod” und “Zerstörung”, [die Entsendung des “Sohnes”], “hilfreiche Unterstützung” [der Guten].

Heilstat des “Sohnes” ist das “Bringen” 齎す des “Ideals” 理想 in die Menschenwelt, d.h. “Friede 平和 auf der Erde / [Erden], den [guten] Menschen Güte / Freundlichkeit / [ein Wohlgefallen] 親切”.

Heilstat des “ICH” bzw. des “Wir” ist “MEIN / UNSER” bzw. “unser [gemeinsames]” “Bemühen” um Unterstützung der “vollständigen Verwirk-

148 五年振りに初めて迎へる砲火の鳴りやんだ静かなこのクリスマスの日に寄り、余は余の総理下にある全員とともに戦争による死と破壊から救はれたことに対し神に感謝し、併せてわれらの慈悲深き神がキリストの世界に齎した理想 – 地上における平和と万人への親切と [-] を完全に実現せんがためのわれらの努力を助け給はらんことを祈るものである。 “Heiwa to shinsetsu kengen. Kami no megumi ni kansha. Ma Gensui seimei” 「平和と親切顕現 神の恵みに感謝 マ元帥声明」 (Manifestation des Friedens und Wohlwollens. Dank für Gottes Güte. Erklärung von Generalissimus Ma[cArthur]), YS, 25. Dezember 1945: 2. *Nippon Times* veröffentlicht den Originaltext: “General Douglas MacArthur, Supreme Commander of the Allied Forces, issued the following statement today: ‘On this Christmas Day – the first in five years on which our guns have been silent – I join with all members of this Command in thanking God for our deliverance from the death and destruction of war and pray that our merciful Lord will sustain us in our efforts to realize in its fullest the ideal which Christ brought to the world – peace on earth and to all men, good will.’” “Gen. Douglas MacArthur Issues Solemn Missive On First Postwar Xmas”, NT, 25. Dezember 1945: 1. Vgl. “Heiwa to shinzen no risō jitsugen. Ma Gensui, Kurisumasu o mukae seimei” 「平和と親善の理想実現 マ元帥、X マスを迎へ声明」 (Verwirklichung des Ideals Frieden und Freundschaft. Erklärung zu *Xmas* von Generalissimus Ma[cArthur]), MS, 25. Dezember 1945: 1. “Ma Gensui Kurisumasu seimei” 「マ元帥 X マス声明」 (Die *Xmas*-Erklärung von Generalissimus Ma[cArthur]), *Nihon keizai shinbun* 『日本経済新聞』 (Japanische Wirtschaftszeitung), 25. Dezember 1945: 1.

149 Im weit differenzierten Spektrum möglicher Bezeichnungen der ersten Person Einzahl signalisiert 余 (yo) das selbstbewusste Verständnis eines sich gesellschaftlich anerkannt sehenden bzw. Anerkennung beanspruchenden erwachsenen männlichen Ich.

lichung” des durch “Christus” von “Gott” empfangenen “Ideals”. Dazu gehören “Dank”, gerichtet an “Gott”, für die Rettung “aller” 全員 [auf UNSE-RER / unserer Seite] und “Beten” 祈る um künftige Hilfe.

[Der “Feind”] missachtet dieses “Ideal” bzw. kennt es nicht. Er erzeugt “Krieg”, “Tod” und “Zerstörung”. Exemplarisch findet er sich dieser Tage vor dem International Military Tribunal for the Far East (IMTFE) in Yokohama, nach Sondierung des Anklägers verkörpert durch den ehemaligen Leutnant Tsuchiya Tatsuo 土屋達雄, den der Misshandlung von Kriegsgefangenen Beschuldigten, bekannt als “Little Glass Eye”. Kagawa Toyohiko verteidigte ihn öffentlich mit Verweis auf US-amerikanische Kriegsverbrechen. Tsuchiya ist mit der Todesstrafe bedroht. Die aktuellen Nachrichten über ihn setzt *Nippon Times* am Weihnachtstag auf ihre erste Seite neben General MacArthurs Festtagsbotschaft. Das Urteil verschiebt man auf die Tage der “Christmas-Lichtung” クリスマス明け (*Kurisumasu ake*).<sup>150</sup> Tsuchiya wird mit lebenslänglichem Zuchthaus bestraft. Am Ende der Besatzungszeit kommt er in Freiheit. – Die zusammen mit den “Feinden” von der weltweiten Festgemeinschaft ausgeschlossenen Kriegsoffer kommen in diesem Moment dankbarer Harmonie der “[guten] Menschen” mit “Gott” noch nicht vor.

Am selben Tag liest man in *Nippon Times* von einem “vermeintlich (supposedly) heidnischen Japan”, welches dabei ist, seinen Platz in der “Welt” zu finden, einer Menschheit, die sich zubewegt auf das “universelle”, weihnachtliche “Ideal der Brüderlichkeit”:

... today, at last, Christmas comes to a world which has regained in some measure the peace and good will which this holiday symbolizes. This year, at last, mankind can greet this day with some measure of the peace of the spirit and the good will of the heart which the occasion demands. And for this surcease of the strife of the past several years and for the promise of a new era of hope, all the world joins in heartfelt thankfulness and rejoicing.

Even supposedly heathen Japan joins in this universal celebration today, for the ideal which Christmas represents is not a monopoly of any race or creed. Men of all faith can understand and appreciate and revere the ideal of the brotherhood of man and, by the very nature of things, all must unite in its observance if it is to be a reality. However great their sins of the past, however severe the penance required for their redemption, all must learn to share in the promise of the blessings which the spirit of Christmas offers.

150 “Tsuchiya koe kugumoru chinjutsu. Gunji kōhan hanketsu asu e mochikoshi” 「土屋・声曇る陳述 軍事公判判決あすへ持越し」 (Tsuchiyas Aussage mit gedämpfter Stimme. Öffentlicher Militärprozess verschiebt Urteilsentscheidung auf morgen), *YS*, 25. Dezember 1945: 2. Vgl. *MAGA: Judgment at Tokyo*, 8–17.

There are, to be sure, many to whom this Christmas will still seem to be far from satisfactory. [...] But compared with the terror and horror which raged rampant in the past several years, Christmas this year is indefinitely clothed to the ideal of peace and good will, and for this change there can be nothing but joy.<sup>151</sup>

### *Leiden*

Der für seine humoristischen Texte bekannte Literat Ōtei Kinshō 鶯亭金升 (1868–1954) bringt Stimmungen dieser Tage zur Sprache: “25. Dezember (Dienstag). Heiter, windig, aber wolkenlos; heute ist *Christmas*, heiter für Amerika, nicht heiter für Japan – [also] gutes Wetter. Gestern Abend im [Viertel] Innerhalb des [ehemaligen Äußeren Palast]kreises 丸の内 (Maru no Uchi), [dem Geschäftsviertel beim Kaiserpalast], war das [Neon]gas der elektrischen Lichter strahlend, hört man.” – Es folgt:

クリスマス ならで日本は クルシマス 老人連も サンザ苦勞ス

*Kurisumasu / narade Nihon wa / kurushimasu*

*Rōjin zure mo / sanza kurō-su*

Ein Christmas / ist es keines, Japan / leidet

Auch die Alten / unsäglich leiden [sie]<sup>152</sup>

Von der hellen Atmosphäre des nordamerikanisch anmutenden Viertels Maru no Uchi mit dem imposanten Zentrum des General Headquarter und seinem unübersehbar strahlenden “Merry X’mas” hebt sich das leidvolle Leben ab. So kehrt Ōtei Kinshō die Bedeutung des Fests der Freude und des gütigen Gabenbringers Santa Kurōsu durch kalauerndes Spiel mit Worten ins Gegenteil und trifft – er selbst ist einer der “Alten” (*rōjin*) und “leidet (*kurō-su*) unsäglich” – atmosphärisch einen zentralen Aspekt des Lebens wohl der meisten im Lande, denen *Iesu* イエス (*Jesus*) zwar anglo-amerikanisch-alert wie “Yes!” イエス bzw. “Yes, Sir!” イエッサー klingen mag, aber *Kurisumasu* in diesen Tagen wie *kurushimasu* 苦します (“leiden”) bzw. konkreter: *kuru-shimasu* 佝僂します ([durch Mangelernährung] “rachitisch sein”, [darum den Kopf hängen lassen und den Rücken krumm machen]), und denen der Name des nicht vom Schlitten, sondern aus seinem

151 “Peace On Earth”, NT, 25. Dezember 1945: 4.

152 *Ōtei Kinshō nikki* 『鶯亭金升日記』 (Ōtei Kinshō Tagebuch). Hg. HANAYANAGI Jutarō 花柳寿太郎, KOJIMA Jisaku 小島二朔, Engeki Shuppan Sha 演劇出版社 1961: 497.

Militärjeep mit der Aufschrift “U.S.A.” gelassen und freundlich winkende *Santa Claus*<sup>153</sup> tönt wie *sanza kurō-su*, “unsäglich leiden”.

*Bach, Händel*

Die Bach-Liebhaberin Kamiya Mieko 神谷美恵子 (1914–79) studierte nach der Tsuda-Akademie an der Columbia University. Im vergangenen Jahr schloss sie an der Frauen-Universität Tokyo (Tokyo Woman’s Christian University) das Medizinstudium ab. Später lehrt sie an ihrer Alma Mater und arbeitet als Psychologin. Am Weihnachtstag: “Zur [Frauen]-Universität, in Shinbashi / Neubrücken Einkaufen, abends *Christmas*, das elektrische Licht geht aus, um die Kerzen herum singen insgesamt fünfzig Personen.”<sup>154</sup>

Wenige Monate nach dem Zusammenbruch bietet Handels *Messias* / *Messiah* einen Bezug zur gegenwärtigen geistigen Verfassung des Landes: *Comfort ye, my people... Every valley shall be exalted...* Am Abend des Fünfundzwanzigsten besucht Sherwood R. Moran die Hibiya Hall. Dirigent ist auch in diesem Jahr Nakada Ugo 中田羽後 (1896–1974), der “*Messiah*-Nakada”. Mit Ausnahme des Jahres 1944 führte er das Oratorium alljährlich auf, in der Kriegszeit allerdings nicht in der Originalfassung oder mit dem hier bislang bevorzugten deutschen Text, sondern in seiner eigenen Übersetzung – Martin Luthers Diktum folgend, wonach heiliges Wort “aus rechter Muttersprache und Stimme” kommen und kein “Nachahmen” sein soll, “wie die Affen thun” (Wittenberg 1525). Nun ist erstmals wieder der ursprüngliche Wortlaut zu hören und damit in erhebender Form die erneute Verbindung mit der ‘Weltgemeinschaft’ – zugunsten der englischsprachigen Siegermächte – auch auf dieser Ebene symbolisch bekräftigt. Moran berichtet dem Freund William Theodore de Bary von einem bewegenden Abend.

Christmas Day was uneventful and would have passed like any other holiday had it not been for a stirring presentation of Handel’s *Messiah* which I heard that evening. The performance was given at one of the big downtown public halls. It was sung by an American and Japanese Christian chorus, accompanied by the Nippon Symphony Orchestra[.] About a hundred and eighty Japanese men and women made up the bulk of the chorus. The Americans were soldiers, about seventy of them, distributed equally between the tenor

153 So die Werbung des Kaufhauses Daimaru in Osaka in NT, z.B. am 25. Dezember 1945: 3: “Buy your presents at GIFT SHOP. Gifts of fine taste are available.”

154 *Kamiya Mieko chosaku shū. Hōkan 1. Wakaki hi no nikki* 『神谷美恵子著作集 補巻 1 若き日の日記』 (Kamiya Mieko Gesammelte Werke. Ergänzungsband 1. Tagebuch aus jungen Tagen), Misuzu Shobō みすず書房 1996: 361.

and bass sections. The orchestra was entirely Japanese and Japanese-conducted. The solists were two Japanese women singing soprano and alto and two Americans singing tenor and bass.

It was an impressive performance. Without making allowance for the *Messiah* being sung in a language foreign to most of them, without making the mental note that this kind of work had not been given in Japan for over five years<sup>155</sup>, and even without making excuses for the chilling cold of the unheated auditorium that night, I thought that the presentation was an unusually fine one. The singers stood for almost three hours in a tight, ten-banked horseshoe with the orchestra seated in front. The black-haired soprano and alto sections were in white surplices, the Japanese men in threadbare dark business suits, the blond American soldiers in olive drab and sweaters. I saw no gloves, but there might well have been. Many in the audience wore theirs.

The GI tenor was the best of the solists. You probably remember the very difficult air at the beginning, "Every valley shall be exalted," in which it is necessary to exalt the word "exalted" for about thirty seconds. He did it very well, and throughout had a good clear tone that is often lacking in other tenors singing this part. The other three soloists were good, but seemed to lack his firmness. It was especially interesting to me to note how the women pronounced the words of the solos. They weren't perfect, but except for a few obvious slips, I doubt if the ordinary listener would have caught those places where the Japanese have trouble with English. One of the alto parts, for instance, tended to come out something like, "O zou zat terrest goodsu tidingsu tsu Zion" for "O thou that tellest good tidings to Zion," but the th's and the l's were generally under good control. Again, it was the alto, a stately woman in a formal Japanese blue silk kimono who gave the soberest, most grief-filled rendition I have ever heard of, "He was despised and rejected of men; a man of sorrows and acquainted with grief."

The chorus of two hundred and fifty stood, as I said, throughout the entire performance. It was a feat of endurance which I have never seen equalled under similar conditions of crowded space and temperature. A great deal was gained by so doing. By not sitting during the solo airs, as is commonly done, the chorus was thus ready as soon as the cue was given to burst out with full effect. The usual distracting rustle of papers and the noise of getting in and out of chairs between choral portions of the work were thus eliminated. It seemed to me, too, that the cold accidentally contributed to their impressive singing, for with no other bodily motion permissible during the performance, the singers appeared to fight the cold with the volume and energy of their notes. The net effect was overwhelming, quite drowning out the orchestra. I could not attempt to say which section sounded best to me. They went through the exciting, "For unto us a Child is born" with wonderful pep, the sopranos and the basses tossing it back and forth like a volleyball. The full chorus singing at the top of their lungs, "Glory to God in the highest and

---

155 Die letzte Aufführung gab Nakada im Dezember 1943.

peace on earth, goodwill toward men,” produced a tingle in the spine like an electric shock.

I think that the audience of one thousand five hundred, mostly soldiers, sailors, W[omen’s]A[army]C[orps]s and nurses, was unprepared for the impact this presentation had on them. I know that many shared my feelings as we stood up in traditional fashion for the stirring Hallelujah Chorus that there was something being displayed that transcended the music. It was a promise, perhaps no more than that, of something outside the realm of art. I was not prepared, as I said, to be moved by this performance more than the familiar music itself could move me, but I was, and so were the two men sitting in front of me. One of them said to the other as we filed out of the hall, and without a trace of humor in his face, “Those black Japanese heads! A year ago I was heaving mortar shells into formations like that.” The other said simply, “Yeah.”<sup>156</sup>

Durch die vertrauten Worte der *King James Bible* und des *Common Book of Prayer* scheint in Händels Komposition den aus Übersee gekommenen und ihnen nahestehenden japanischen zweihundertfünfzig Aufführenden und vielen unter den eintausendfünfhundert Besuchern in diesen Stunden vor dem Hintergrund der Kriegsjahre die Heilsgeschichte eines Christentums auf, von dem Wilhelm Dilthey mit Blick auf Friedrich Schleiermachers *Weihnachtsfeier* (1805) feststellte, dass es nichts anderes sei “als das höhere Selbstbewußtsein der Menschheit von ihr selber und ihrer Aufgabe”<sup>157</sup>.



156 CARY (ed.): *War-Wasted Asia*, 303–5. Vgl. AL ROSSUM: “Tokyo Christmas, 1945”, *The International Herald Tribune*, 28. Dezember 1995, nytimes.com (20180208): “We saw notices in Japanese and English about a performance of Handel’s ‘Messiah.’ Fortunately, the theater was nearby, for there were no street signs. // The theater was missing half its roof. Crammed into small seats made for Japanese, bags full of shopping loot in our laps, hunched down in our bulky GI overcoats, our scarves pulled up over our faces, our hats pulled down as far as possible against the cold, we passed around a bottle of ‘Scotch’ as antifreeze. Thus equipped, we enjoyed a concert by a choir made up of Japanese and Americans. // Upon leaving, it was dark as well as cold. For a few minutes, we were tempted to seek false warmth in the red-lanterned ‘floating’ district, but we finally decided to return to the main railroad station, and home. We were pushed into our train along with a mass of Japanese. Feeling no pain or cold, thanks to whiskey and human warmth, we started singing Christmas carols. // After a few minutes, we were conscious of a gentle tugging at our sleeves. Looking down, we saw three Japanese women, dressed in colorful kimonos. // One said in English: ‘Please, sirs, may we sing with you? We are Christians and it has been years since we could sing these songs.’”

157 Wilhelm DILTHEY: *Leben Schleiermachers. Erster Band. 3. Auflage. Zweiter Halbband (1803–1807)*. Herausgegeben von Martin REDEKER, Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1970: 170.

Sechs Jahrzehnte später Tad Mitsui, Pastor der United Church of Canada in Lesotho, Genf, Vancouver, Toronto und Montreal: “When the tenor began, ‘Comfort ye, comfort ye, my people,’ tears started fill my eyes. In the end, there was no dry eye in the whole auditorium.” Er nennt es “the best Christmas of my life”.<sup>158</sup>



Der Marinesoldat David C. Cates (1926–2015) ist stationiert in Okinawa, das durch den Krieg ein Drittel seiner Menschen verloren hat. Er berichtet seiner Mutter vom Weihnachtsabend, den er mit dem Freund Thornton im Zeltlager verbringt. Beide arbeiten als Fotografen.

Thornton had found and decorated a tree with tinsel and lights, and, singing along with the radio, that’s how we spent Christmas Eve. Staring vacantly into the luminous tree, I could imagine Christmas Eve at home. [...]

Some people cannot endure Christmas and get drunk. The mechanics in the next tent were doing exactly that. They shouted, swore, hit one another and broke furniture in their glee. I went next door and asked them to quiet down. They became furious and insisted I take a picture of their tree. Thornton and I had worked all day and far into the evening making 2,000 prints of the Xmas Day Feast Menu for the boys—there’s no print shop here—and I told them that, and went back to Thornton’s tent. We heard mutterings for a while, then the whole party stamped over to our tent to get their picture taken. Hateful eyes peered through our screen door like animals in the night. That’s how they impressed me. They were predatory, out to get what they wanted, shaking the door and actually threatening to kill me (!), smash the camera and tear down the tree. They finally went back to their tent, muttering threats.

I sat down and listened again to the radio. This is hard to believe! At that moment, we heard hundreds of Japanese in a Tokyo cathedral, their singing lovely and fervent. I saw the paradox. We are not anointed crusaders, our enemies not heathen fiends. Never had this truth been so impressed upon me as this Christmas Eve when my fellows were raising holy hell in victory, while some Japanese, their homes and fortunes wrecked, went humbly to church in hope and faith.<sup>159</sup>




---

158 Tad MITSUI: “Japan. The best Christmas of my life, 1945”, ders.: *Memories and Stories*, 9. Dezember 2008, tadmitsui.com (20190714).

159 Brief vom 3. Januar 1946. David [C.] CATES: “Okinawa 1946. Forgotten Underside of Victory”, *Eclectica Magazine* 11.1 (2007), eclecticica.org (20190910).



In Osaka am Fünfundzwanzigsten: sechzehn in festliches Weiß gekleidete Interpretinnen der “Takarazuka Girls’ Opera School” 宝塚音楽舞踏学校. Unter Mitwirkung des “Takarazuka Symphony Orchestra” veranstalten sie im Kitano-Theater 北野劇場 für die “Civil Censorship Station” des US-Militärs “A NIGHT OF STARS”. Das so überschriebene Programmheft zeigt unterm Sternenhimmel eine junge Japanerin im Kimono vor einem reich geschmückten Weihnachtsbaum, den sie durch ein mächtiges rotes Schreintor schauend betrachtet. Dazu die Unterschrift “Osaka Christmas 1945”. Zum Programm gehören “Santa Claus Is Coming To Town”, “Jingle Bells”, “Silent Night”, “Adeste Fidelis [sic]”, “I’m Dreaming Of A White Christmas” und “Happy Holiday”.<sup>160</sup>

#### *In Schweden*

25. Dezember. Onodera Yuriko 小野寺百合子 (1906–98), Übersetzerin schwedischer Kinderliteratur und Ehefrau des Militärattachés in Stockholm.

Da in Europa nach Jahren erstmals der Friede wieder auflebte, liefen in Schweden die Vorbereitungen für *Christmas* in Hochstimmung und waren die Auslagen der Geschäfte für den *Christmas sale* auf den Straßen Stockholms prachtvoller als in sonstigen Jahren. Für [uns] Japaner, die nun keine Aufgabe mehr hatten, war diese fröhliche Stimmung auf den Straßen kaum zu ertragen; und da es für sie keinerlei Gründe gab, in der Stadt zu bleiben, flohen viele in die Berge und verbrachten ihre Zeit mit *ski*.<sup>161</sup>

Das Ehepaar fährt durch die verschneite Landschaft zum Frühgottesdienst in Aare.

In der Holzkirche alten Stils, bestrahlt von Kerzen an Pfeilern, Wänden und Decke und angenehm beheizt, füllten sich die Holz-*benches* mit Männern und Frauen in Winterkleidung. Als dann der *Christmas service* begann, war zwischen diesen einfachen Gesichtern, die hingebungsvoll den Worten des Pastors lauschten, auch ich, obwohl nur bruchstückhaft ihren Sinn verstehend,

<sup>160</sup> [worthpoint.com/worthopedia/night-stars-osaka-japan-souvenir-1924259671](http://worthpoint.com/worthopedia/night-stars-osaka-japan-souvenir-1924259671) (20200120).

<sup>161</sup> ONODERA Yuriko 小野寺百合子: *Baruto Kai no hotori nite. Bukan no tsuma no Dai Tōa sensō* 『バルト海のほとりにて 武官の妻の大東亜戦争』 (An den Gestaden des Baltischen Meeres / [der Ostsee]. Der Große Ostasiatische Krieg, [beschrieben] von der Ehefrau eines Militärbeamten), Kyōdō Tsūshin Sha 共同通信社 1985: 214. Vgl. ONODERA Yuriko: *An den Gestaden der Ostsee. Onodera als japanischer Militärattaché in Riga und Stockholm (1936–1938, 1940–1945)*. Übersetzt von Ryōji und Mareile ONODERA. Herausgegeben von Gerhard KREBS, Tokyo: Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens 1999 (OAG Taschenbuch, 73): 244.

ganz eins mit dieser frommen Atmosphäre. Der *chorus* sang gekonnt und schön, wie in einer so ländlichen Gegend nicht zu erwarten, und verstärkte die heilige Stimmung.<sup>162</sup>

### *Goodwill*

Am 26. Dezember bringt die *Morgensonne* auf ihrer ersten Seite eine Zusammenfassung der in den USA landesweit übertragenen Rundfunkansprache Trumans vom Abend des Vierundzwanzigsten<sup>163</sup>. Erstmals seit 1941 wird der “National Community Christmas Tree” (“Singing Tree”) vor dem Washington Monument beim Weißen Haus, wieder feierlich beleuchtet. Die japanischen Leser erfahren ein weltpolitisches Programm:

Das von der Welt, die müde ist von langen Jahren eines furchtbaren Krieges, sehnlich erwartete *Christmas* ist nun mit dem Frieden da. Wir gedenken der Lehre Christi, welcher Frieden, Liebe und Barmherzigkeit predigte. ICH glaube nicht, dass es in Amerika und der Welt Probleme gibt, die heute nicht durch die Lehren der Bergpredigt zu lösen wären. Wir müssen uns zusammen mit den besiegten Feindstaaten um die Schaffung eines dauerhaften Friedens in der Welt bemühen. Im Frieden Siege zu erringen, ist nicht weniger schwierig, als es mit Waffen in der Hand zu tun.<sup>164</sup> Die Staaten müssen auch aufhören, mit dem Schwert zu kämpfen; und sie müssen künftig ihre Anstrengungen darauf richten, nicht mehr den Krieg, [sondern den Frieden] zu lernen.<sup>165</sup> Wenn ein solcher wahrer Friede kommt, früher oder später, werden

162 *Baruto Kai no hotori nite*, 218. Vgl. *An den Gestaden der Ostsee*, 248–49.

163 Harry S. TRUMAN: “Address at the Lighting of the National Community Christmas Tree on the White House Grounds”, 24. Dezember 1945, Gerhard PETERS, John T. WOOLLEY: *The American Presidency Project*, presidency.ucsba.edu (20150225). “‘Heiwa no shōrie’. Bei daitōryō Kurisumasu enzetsu” 「「平和の勝利へ」米大統領クリスマス演説」 (“Hin auf einen Sieg des Friedens”. *Christmas*-Ansprache des amerikanischen Präsidenten), AS, 26. Dezember 1945: 1.

164 長い恐怖の数年間戦争に倦みつかれた世界が待ち焦れてゐたクリスマスが今や平和と共に訪れたのである。われ／＼は平和、愛、慈悲を説くキリストの教へを憶ひ出す。余は今日山上の垂訓の教へを通して解説出来ないやうな問題が米国にまた世界にあるとは信じない。われ／＼は征服された敵国と共に世界の恒久的平和確立のため努力せねばならぬ。平和において勝利を得ることは武器を手にしてするのと劣らず困難なことである。 TRUMAN: “This is the Christmas that a war-weary world has prayed for through long and awful years. [...] It is, therefore, fitting for us to remember that the spirit of Christmas is the spirit of peace, of love, of charity to all men.’ [...] I do not believe there is one problem in this country or in the world today which could not be settled if approached through the teaching of the Sermon on the Mount. [...] With our enemies vanquished we must gird ourselves for the work that lies ahead. Peace has its victories no less hard won than success at arms.”

165 国家が剣をあげて闘ふことも止めねばならないし又これ以上戦争と云ふことを

die Königreiche dieser Welt in Name und Wirklichkeit Gottes Königreich werden; und der über dieses Wachende vermag ewig König zu sein unter den Königen.<sup>166</sup>

Die einleitende Feststellung “With peace comes joy and gladness” bleibt in der japanischen Pressefassung unerwähnt. Der Zeitungstext lässt das rhetorisch ausgefeilte Original kaum ahnen. Trumans “Christmas Address” lebt aus der rhetorischen Verbindung von Weltordnungspolitik und christlicher Heilsorientierung wie bei Franklin D. Roosevelt, der in seiner “Christmas Eve Message to the Nation” wenige Tage nach Pearl Harbor von “dignity and brotherhood of man” sprach, “which Christmas Day signifies more than any other day or any other symbol”<sup>167</sup>.

In der japanischen Zusammenfassung fehlen Entsprechungen für “spirit of the first Christmas”, “coming of the Saviour”, “manger of Bethlehem”, “Prince of Peace” oder die Bezugnahme auf Paulus, den Völkerapostel, und seine “four anchors” (*Apostelgeschichte des Lukas* 27) – hier Washington, Lincoln, Jefferson und Andrew Jackson –, auch Trumans Wiederholung der zu Weihnachten 1938 von Roosevelt ausgesprochenen Prophezeiung des Jesaja (4.2: “They shall beat their swords into plowshares”).<sup>168</sup> Trotzdem bleibt japanischen Lesern sichtbar: der Anspruch auf die fürsorgliche Vertretung christlicher Botschaft durch die von weihnachtlichem ‘goodwill’ bestimmte US-amerikanische Nation in der Spannung menschheitlicher Hoffnung und pathetischer Geste globalen Ordnungswillens des Mannes, der Atombomben nach Hiroshima und Nagasaki schickte und, wie man später erfährt, die Nachricht über den erfolgreichen Abwurf der ersten kommentie-

---

学ぶこともないやうせねばならぬ。Truman: “We must strive without ceasing to make real the prophecy of Isaiah: ‘They shall beat their swords into plowshares and their spears into pruning hooks: nation shall not lift up sword against nation, neither shall they learn war any more.’”

166 かかる真の平和が早晚訪れるときはじめてこの世の王国は名実共に神の王国となりその王国に望むものは永遠に王者の王たり得るであらう。TRUMAN: “In that day, whether it be far or near, the kingdoms of this world shall become indeed the Kingdom of God and He will reign forever and ever, Lord of Lords and King of Kings.”

167 Franklin D. ROOSEVELT. “Christmas Eve Message to the Nation”, 24. Dezember 1941, PETERS, WOOLLEY: *The American Presidency Project* (20150227).

168 “And so the pledge I have so often given to my own countrymen I renew before all the world on this glad Christmas Eve, that I shall do whatever lies within my own power to hasten the day foretold by Isaiah, when men ‘shall beat their swords into plowshares and their spears into pruning hooks; nation shall not lift up sword against nation, neither shall they learn war any more.’” Franklin D. ROOSEVELT: “Address on Lighting the Community Christmas Tree, Washington, D.C.”, 24. Dezember 1938, ebenda (2015-0227).

rend, mit den Worten “This is the greatest thing in history” zitiert wird – “exited and pleased by this news” – “there was a broad, proud smile on his face”.<sup>169</sup>

### *Wachsamkeit*

Nach einer anstrengenden Tagesreise trifft Mark Gayn am Abend des Vierundzwanzigsten beim Militärstützpunkt der Hafenstadt Sakata 酒田市 im Nordwesten der Hauptinsel ein. In Gesprächen mit vier jungen US-amerikanischen Offizieren nimmt der Fernost-Korrespondent einen Zwiespalt von Unverständnis, Verachtung und Argwohn gegenüber den Einheimischen und unbestimmtem Sendungsbewusstsein wahr. Man trifft sich in einem Lokal einheimischen Stils:

It was warm and friendly. We drank beer [...] and talked. The boys, I discovered, were shrewd but green. They had fought a hard war, and now they could not understand why the Japanese were so complacent about the Occupation. They were filled with contempt for Japanese subservience, and with suspicion. They kept saying that when the big blowup came, it wouldn't catch them unprepared. “No, sir, I'm never more than an arm's length from my automatic.” Vaguely, they talked of their nonmilitary mission. There were important tasks to perform, but no one was quite sure what they were.<sup>170</sup>

Gayn identifiziert in Sakata “an old stronghold of militant nationalism” um einen Mann, “known as the *wunderkind* of the Japanese General Staff”: Ishi-wara Kanji 石原莞爾 (1889–1949), der wenigstens zwei vergebliche Mordanschläge auf seinen Rivalen General Tōjō Hideki unternommen habe. Ishi-wara und seine Gesinnungsgenossen erklärten Tōjō zum Alleinschuldigen an der Kriegsniederlage, weil er Kaiser und Volk getäuscht habe.

“This time”, zitiert ihn der Korrespondent, “we must do it not through force, but by making friends with other Asiatics. But soon – perhaps in ten years – we shall be back.”<sup>171</sup>

Auch in einem Kindergarten entdeckt Gayn Anzeichen kriegerischer Kontinuität:

169 A. Merriman SMITH: *Thank you, Mr. President. A White House Notebook*, New York, London: Harper and Brothers 1946: 257–58.

170 Mark GAYN: *Japan Diary*, Rutland, Vermont & Tokyo: Charles E. Tuttle Company 1981 (<sup>1</sup>1948): 59–60 (24. Dezember 1945). Māku GEIN マーク・ゲイン: *Nippon nikki* 『ニッポン日記』 (Nippon-Tagebuch). Übers. IMOTO Takeo 井本威夫, Chikuma Shobō 筑摩書房 1998.

171 GAYN: *Japan Diary*, 61, 67–68 (27. Dezember 1945).

It was a day straight out of a Christmas tale. The sun was bright, the air crisp, the snow so white it hurt our eyes. Heavy icicles, hanging from the red and green curved eaves of fragile, picture-book houses, dripped happy tears. The children tossed snowballs, or pulled sleds filled with other laughing children. Husky boys slid past us on skis. It was peace on earth, and our jeeps and tommyguns and the heavy pistol on McHardy's chest were obscene and incongruous.

We all felt out of place when we awkwardly dismounted at our first stop – a girls' kindergarten. If anything, the uncomfortable feeling grew, for we were now in the center of a crowd of tots in bright kimonos. They chirped gaily, and bowed to us, and giggled when we were not looking. The laughter was clear and sharp in the cold air. "Christ," said one of the sergeants, "ain't it pretty? Just like a *real* Christmas."

We went into the school, feeling ashamed and self-conscious. With exaggerated courtesy, we exchanged greetings with the principal, and McHardy did not have the courage to tell him this was a raid. After all, this was Christmas, and we were in a kindergarten. "We have a correspondent with us today," McHardy said, "and we wondered if he could take a look at your school." Then the sergeants, with their tommyguns clanging, scattered through the building, and McHardy and I looked at the cold, clean classrooms, at the childish drawings of houses and streets and boats in the harbor, at the unsteady scribbling of *kana* characters on the blackboard. There were a few toys there, a few balls, stacks of tiny dumbbells.

In the corner there was a large wooden crate. I raised the lid. Inside, in two tight rows, lay handgrenades. When I picked up one, I knew they were not real. They were made of clay, or some other heavy substance. But they were lifelike, in shape, size, weight, and color.

"What's this for?"

The principle said, with a perfectly straight face: "For exercise. The girls do like this..." He flexed and unflexed his arms. "We want our girls to be healthy and strong."

We took the handgrenades with us. None of us said a word as we walked out of the school. After all, it was Christmas, and this was a kindergarten, and the little girls outside looked so lovely. And didn't each grenade carry a little sticker, "Approved by the Board of Education"?<sup>172</sup>

### *GI Santa*

Auf das Fest zurückblickend, berichtet die Presse von Geschenken der Besatzungstruppen "auch für Japans Kinder". Man erfährt nochmals von Wohltätigkeitsveranstaltungen mit Gesang, Ansprachen und Bescherung, von "lieben Händchen", die mit "sehnlich erhofften *biscuits, chocolate* und

---

172 Ebenda: 69–70.

*chewing gums*“ gefüllt wurden. Einen Schwerpunkt bildeten “*Xmas-Trostbesuche*” X マス慰問 bei Kriegswaisen.<sup>173</sup> Unter amerikanischem Sternbanner sah man “GI Joe” und Krankenschwestern des Roten Kreuzes mit ihren Schützlingen, lächelnden “kiddies”, “fröhlich” vereint, ihnen beim ungewohnten Verspeisen des *turkey* mit Messer und Gabel helfend<sup>174</sup> – über Sprachgrenzen hinweg alle zusammen freudige und dankbare Teilhaber einer friedlichen Festgemeinschaft. Der “liebenswürdige, warmherzige GI” wurde sichtbar als Verkörperung von “Väterchen\* *Santa Claus*”, gütiger Überbringer von Friedensgaben.<sup>175</sup> – *The Nippon Times*:

Santa Claus was pretty good to most of the folks in Japan. Aside from Providence permitting the Japanese to enjoy peace with an inkling of plenty for those who could afford it for the first time in eight years GI Joe was a most welcome St. Nick to many youngsters in Tokyo.

The American Red Cross and American soldiers and officers billeted in the N.Y.K. [Nippon Yūsen Kaisha 日本郵船会社, Japan Mail Shipping Line] Building were hosts to Japanese kiddies, some of whom never knew what Christmas was until December 25, 1945. Besides enjoying Stateside turkey with all the trimmings and other delicacies, without having to manipulate chopsticks, the youngsters were entertained with Christmas carols, games and other seasonal greetings. Amiable, warm-hearted GI Joe and the Red Cross nurses got just as much enjoyment playing good ole Santy as the kids.

Even in a number of homes the spirit of Yuletide was there, perhaps not in the form of Christmas trees, full of stockings, decorations and turkey dinners but in the thought of “thanksgiving” and “peace on earth and goodwill to men.” Of course the more fortunate ones were lucky to have American soldiers spend Christmas night with them singing carols, playing games, dancing or having fun with the kids of the family.<sup>176</sup>

“*better here than in Sasebo*”

J. M. McDowell, Kommandeur der I-400, eines der größten ehemals japanischen Unterseekreuzer, ist unterwegs vom Kriegshafen Sasebo 佐世保 im

173 “O-satō 80 kan no ‘dendō’”, a.a.O.

174 “Tanoshii hitotoki. Shinchū gun no heitai san to Nihon no kodomotachi no Kurisumasu pāti” 「楽しいひととき 進駐軍の兵隊さんと日本の子供達のクリスマス・パーティー」 (Ein fröhlicher Moment. Soldaten\* der Besatzungsarmee und eine *Christmas party* japanischer Kinder), MS, 26. Dezember 1945: 2.

175 “Shinchū gun kara okurimono. Kurisumasu kodomo no tsudoi futatsu” 「進駐軍から贈物 クリスマス子供の集ひ二つ」 (Geschenke von der Besatzungsarmee. Zwei *Christmas*-Kindergesellschaften), YS, 26. Dezember 1945: 2.

176 “OVER HERE. By KAY”, NT, 27. Dezember 1945: 2.

Westen Kyushus nach Pearl Harbor. Am Abend des Vierundzwanzigsten widmet er seiner Besatzung dieses Gedicht:

*Christmas at Sea, 1945*

A Merry Christmas, which I know  
 is better here than in Sasebo!  
 Next Christmas, and the ones to come,  
 I hope all hands will spend at home.  
 Let's hope and pray that ne'er again,  
 must we spend Christmas killing men.  
 That peace will reign beyond our time,  
 no guns compete with Christmas chimes.  
 Let's offer thanks for where we are,  
 for Christmas time not spent at war,  
 and honor those who gave their lives,  
 while we head home toward our wives.<sup>177</sup>

Man befindet sich gerade auf der Höhe des Eniwetok-Atolls der Marshall-Inseln, die sechs Monate später nukleares Testgebiet werden. Hier nimmt mit dem Abwurf von "Able" der 'Kalte Krieg' Gestalt an.<sup>178</sup>



Geschehnisse um diese Weihnachtstage, von denen hier die Rede war, veranlassten den seit 1938 aus Tokyo berichtenden Robert Guillain und andere Beobachter im In- und Ausland zu der Aussage, jenes "ausländische Fest", welches in der folgenden Zeit "im Lande der Aufgehenden Sonne das größte Fest des ganzen Jahres wurde", habe bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs im Inselreich "nur eine sehr kleine christliche Minderheit" begangen – "zurückhaltend und fromm".<sup>179</sup>

177 So notiert von Thomas Otten Paine (1921–92). S. Sunny TSIAO: *Piercing the Horizon. The Story of the Visionary NASA Chief Tom Paine*, West Lafayette, Indiana: Purdue University Press 2017: 30.

178 Vgl. Maik BRANDENBURG: "Das Paradies, in das die Bombe fiel", *Der Spiegel*, 9. Februar 2006; [spiegel.de/panorama](https://spiegel.de/panorama) (20200221).

179 "Jusqu'à l'hiver 1945–46, c'est-à-dire jusqu'à la fin de la guerre, seule la très petite minorité chrétienne – catholiques et protestants – célébrait Noël, discrètement et pieusement. Cette fête étrangère, importée dans un Japon non-chrétien, est devenue la plus grande fête de toute l'année au pays du Soleil-levant." Robert GUILLAIN: *Aventure Japon*, Paris: Arléa 1998: 106-8, hier: 106. – David W[illiam] PLATH: "Overworked

Was allerdings am 22. Tag des siebten Mondes im 18. Jahr der Ära “Zeichen des Himmels” 天文 (Tenbun, Tenmon) bzw. zum “Hochfest der Aufnahme Mariens in den Himmel” am 15. August A.D. 1549 mit Xaverius als “Natal” ナタラ / ナタル (Nataru / Nataru) / [Dies] Natalis [Domini] ins Inselreich gelangt und im dritten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts als “Feier der Herabkunft Christi [vom Himmel] und [seiner] Geburt” 基督降誕祭 (Kirisuto Kōtan Sai)” und diversen anderen Namen, vor allem als “Christmas” (“Christ’s Mass”) クリスマス, bekannt wird<sup>180</sup>, verkörpert beispielhaft Japans Begegnung mit einem zentralen Element im Selbstbild der sich christlich verstehenden Kulturen. Der römisch-katholischen Schriftstellerin Gertrud von le Fort galt es als “das größte Ereignis”, “das je auf Erden stattgefunden hat, das größte von allen, die je stattfinden können”.<sup>181</sup> Zugleich steht das Fest – der abendländische “Jahressonntag”<sup>182</sup> – mit seiner Botschaft für den weltumspannenden Geltungsanspruch des Westens und seiner exklusiven Religion sowie andererseits für die Bereitschaft einer wachsenden Anzahl von Menschen des Inselreichs, beidem, Selbstverständnis und Geltungsanspruch, zu antworten bzw. sich – in ihren eigenen Lebensverhältnissen entsprechenden Formen – darauf einzulassen.

In einem Brief an den US-amerikanischen Marineminister stellt Commodore Matthew C. Perry am 24. Dezember 1853 in Hongkong die großen Linien seiner Asienstrategie dar: Russland bitte um gemeinsames Vorgehen gegenüber Japan. Dem habe er widersprochen mit dem Hinweis auf “our policy of abstaining from all alliances with foreign powers”, auch aus der

---

Japan and the Holiday Demiurge”, *Today’s Japan* 5 (1960): 61–4. W.J. O’NEILL: “Japan’s New ‘Kurisumasu’ Holiday”, *The Japan Times*, 24. Dezember 1961: 10. Louis FRÉDÉRIC: *Japon intime*, Paris: Editions du Félin 1986: 298. Tara MOORE: *Christmas. The Sacred to Santa*, London: Reaction Books 2014: 180. “Christmas did not exist outside Japan’s Christian communities before the Second World War, but retailers have encouraged the growth of the holiday since then.”

180 Mehr als fünfzig Namen, darunter Esu Sama Go-Tanjō no Hi エスさま御誕生の日 (“Tag der \*Geburt des [Herrn] Jesus\*\* / Jesu\*\*”), Go-Tanjō 御誕生 (“\*Geburt”), Kirisuto Sai 基督祭 (“Fest des Führers, [welcher] die Grundlage [unseres Heils ist]” / “Christfest”), Seitan Sai 聖誕祭 (“Fest der Geburt des Heiligen / Weisen”), Kerusu-misu ケルスミス (“Kersmis / Kerstmis”), Noeru ノエル (“Noël”), Wainahato ワイナハト (“Weihnacht”). Katsumi TATENO-KURAHATO 克美・タテノクラハト: “Nihon go ni natta Kurisumasu” 「日本語になったクリスマス」 (In die japanische Sprache gelangtes Christmas), *Gengo* 『言語』 (Sprache) 29.12 (2000): 2–3.

181 Gertrud VON LE FORT: *Weihnachten. Das Fest der göttlichen Liebe*, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1956: 5.

182 Otto Friedrich BOLLNOW: “Die Lebensbedeutung der Sonntagsruhe”, *Die Sammlung* 6 (1951): 313–20. Hier: 320.



Überlegung, dass daraus eine Unterstützung des Zaren entstehen könne, dessen Absichten gänzlich unbekannt seien. “I shall in no way allow of any infringement upon our national rights; on the contrary, I believe that this is the moment to assume a position in the east which will make the power and influence of the United States felt in such a way as to give greater importance to those rights, which, among eastern nations are generally estimated by the extent of military force exhibited.”<sup>183</sup> Die russische Seite, die in Nagasaki vor Anker liege, sei isoliert. Weder die dortigen Niederländer noch Vertreter der japanischen Seite nähmen ihre Briefe an.

Solchen Konstellationen kann bzw. will das Inselreich sich nicht konsequent und dauerhaft entziehen; und so findet sich das Hochfest der Christen in diversen kulturellen und gesellschaftlichen Formationen. Es gehört zur inneren Logik dieses Verlaufs, dass Japan im Jahr der endenden ‘ungleichen Verträge’ und formalen Wiedererlangung seiner Souveränität an der Tafel der ‘Völkerfamilie’ westlich zivilisierter Nationen Platz findet und nimmt. Am 25. Dezember 1899 erfährt die Öffentlichkeit, dass am Abend desselben Tages eine Weihnachtsfeier (基督降誕祭, クリスマスの祝賀) in der Gesandtschaft der Vereinigten Staaten angesagt ist und dass neben dem Ministerpräsidenten des Kaiserreichs und dem Außenminister auch der Hofminister, die Staatssekretäre des Auswärtigen und des Hofministeriums sowie der Leiter des Zeremonien-Amtes geladen sind, dazu die Gesandten Großbritanniens, Deutschlands, Russlands, Frankreichs, Österreichs, Italiens und anderer Staaten, alle mit Ehefrauen. “Mehr als sechzig Personen” feiern in der festlich geschmückten Gesandtschaft. Die russische Vertretung blieb am Abend zuvor ganz unter sich.<sup>184</sup>

183 M[atthew] C. PERRY: “Commodore Perry to the Secretary of the Navy”, *Message of the President of the United States, Transmitting A Report of the Secretary of the Navy, in Compliance with a Resolution of the Senate of December 6, 1854, Calling for Correspondence, & c., Relative to the Naval Expedition to Japan*, 33d Congress, 2d Session, Ex. Doc. No. 34: 80-81.

184 “Beikoku Kōshi Kan no Kurisumasu” 「米国公使館のクリスマス」 (*Christmas in der Amerikanischen Gesandtschaft*), AS, Ausgabe Osaka, 25. Dezember 1899: 1. “Yoriai” 「よりあひ」 (Begegnungen), AS, Ausgabe Tokyo, 25. Dezember 1899: 1. “Bei Kōshi Kan no yakai” 「米公使館の夜会」 (Abendgesellschaft in der Amerikanischen Gesandtschaft), *Nippon* 『日本』 (Japan), 25. Dezember 1899: 2. “Bei Kōshi Kan no yakai” 「米公使館の夜会」 (Abendgesellschaft in der Amerikanischen Gesandtschaft), YS, 25. Dezember 1899: 1. OAS schreibt dagegen: “morgen” 明日 [26. Dezember]. “Rokoku Kōshi Kan no bansan kai” 「魯国公使館の晩餐会」 (Abendgesellschaft in der Russischen Gesandtschaft), *Nippon*, 25. Dezember 1899: 2. “Rokoku Kōshi Kan no bansan kai” 「魯国公使館の晩餐会」 (Abendgesellschaft in der Russischen Gesandtschaft), YS, 25. Dezember 1899: 1.

Zwei Jahre später stellt Pastor Hans Haas (1868–1934), der in Japan wirkende Theologe des Allgemeinen Evangelisch-Protestantischen Missionsvereins, in seiner Weihnachtspredigt fest: “Durchs ganze langgestreckte Inselreich hin, von einem Ende bis zum anderen, in Dorf und Stadt ertönen heute Weihnachtslieder.” Und das in “einem Lande, wo die Tannen Jahrtausende nicht wussten, wozu doch eigentlich sie wachsen”.<sup>185</sup>

Für 1913 erwähnen Quellen des Kaiserhauses “*Christmas*” erstmals als Thema der jungen Familie des Taishō Tenno<sup>186</sup>, und im selben Jahr feiern der Dichter Mori Rintarō alias Ōgai und seine Frau Shige in Haus Meerblick mit ihren Kindern Annu / Anne, Mari / Marie und Rui / Louis ihr erstes “*Noël*”<sup>187</sup>. Gleichzeitig erklärt die Gesamtjapanische Vereinigung der Shinto-Priester 全国神職会, “dass die Vertreter des Götterweges gut daran täten, von der *Christmas*-festlichen / [weihnachtlichen] Idee クリスマス祭的趣向 zu lernen”.<sup>188</sup>

Die Ära Shōwa, um deren zwanzigstes Jahr es hier geht, begann mit dem Tod des Taishō Tenno am 25. Dezember 1926 und der Thronnachfolge des Sohnes am selben Tage. Ihr sinnstiftender Name 昭和, welcher den “Regeln des [mythischen Kaisers] Yao” 堯典 (*Yaodian*) im konfuzianischen Klassiker *Buch der Dokumente* 書經 (*Shujing*) entstammt – “Strahlend [in Tugend und Bildung] die hundert Geschlechter [des Volkes] und in Harmonie die zehntausend Länder [der Welt]” (百姓昭明協和萬邦) –, vermag Bibelkundige an das lukanische “et in terra pax” (II, 14) zu erinnern. Dass der 25. Dezember bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs als staatlicher Feiertag, “Fest [zur Verehrung der Seele] des Taishō Tenno / des Himmlischen Erhabenen [der Ära] Großes [Gelingen und] Richtigstellen” 大正天皇祭 (Taishō Tennō Sai), begangen wird, förderte zugleich die Verbreitung des Christfests, namentlich des “*Christmas Eve*”, und veranlasste den Japanologen Edward

185 HANS HAAS: “Eine deutsche Soldatenweihnachtsfeier in Japan”, [*Shinri*] 心理 *Die Wahrheit. Erste Deutsche Zeitschrift in Japan* 3 (1902): 38-44. Hier: 41.

186 KUNAI CHŌ 宮内庁 ([Kaiserliches] Hofamt): *Shōwa Tennō jitsuroku* 『昭和天皇実録』 (Aufzeichnungen von Geschehnissen [im Leben] des Himmlischen Erhabenen [der Ära] Strahlend und in Harmonie / des Shōwa Tenno), Tōkyō Shoseki 東京書籍 2015 ff., Bd. 1: 708. Die Kompilatoren nennen 8 Quellen für den 20. Dezember, 7 für den 24.

187 KRACHT, TATENO-KRACHT: *Ōgais “Noël”*: 364–71. S. unten, Fn. 197.

188 Ebenda: 382–83. “Shatō no sugi to Kurisumasu” 「社頭杉とクリスマス」 (Zeder vor dem Götterschrein und *Christmas*), *Zenkoku Shinshoku Kai kaihō* 『全国神職会会報』 (Vereinsnachrichten der Nationalen Vereinigung der Shinto-Priester), Nr. 182, 25. Dezember 1913: 26.

Seidensticker zu dem Bonmot: “The Taishō emperor brought Christmas Day into prominence by dying on it.”<sup>189</sup>

“Christmas in Japan” überschreibt das Kaiserliche Eisenbahnministerium ein Jahrzehnt später eines von elf Kapiteln seiner Broschüre *Children’s Days in Japan*, die es mit Blick auf die erwarteten ausländischen Gäste der für 1940 geplanten V. Olympischen Winterspiele und XII. Sommerspiele veröffentlicht.<sup>190</sup>

Should an American or European missionary who left these shores a decade ago come back to Japan today at Christmas, he would rub his eyes many times at the sight of what is taking place. The scene to be observed would be little different from what is observable in any Christian country at this season. [...] ... Christmas has been so well established in the national life of Japan that the children’s days would be almost as unthinkable without Christmas as without New Year.<sup>191</sup>

Das Ministerium betont die Unterstützung der geistigen Grundlagen des Fests durch Staat und Öffentlichkeit:

A matter of great importance is that in this holiday season more and more gatherings are held throughout the country, not only at churches but in many public places, for purposes which have met with general and even official approval. At these gatherings children, regardless of their parents’ religious faith, are made familiar with the birth and life of the great Nazarene. They learn, if with little understanding minds, to sing the praises of this great religious teacher.<sup>192</sup>

Für die im Jahr 1941 veröffentlichte Neuauflage lässt das Ministerium das Weihnachtskapitel unverändert. Freilich geht die gesellschaftliche und politische Akzeptanz des Fests seit einigen Jahren, insbesondere mit Beginn des Kriegs gegen China 1937, in eine andere Richtung. – Sie ändert sich erneut mit dem Frieden des Jahres 1945, ist aber für die Zeit der Besatzung kaum hinreichend mit dem beschrieben, was MacDermot – mit Seitenblick auf den

---

189 Edward SEIDENSTICKER: *Tokyo Rising. The City since the Great Earthquake*, New York: Alfred A. Knopf 1990: 33.

190 Tamotsu IWADŌ [岩堂保: *Children’s Days in Japan*. Illustrated by Takewo TAKEI [武井武雄], Tokyo: Board of Tourist Industry, Japanese Government Railways 1936 (Tourist Library, 12): 78–83. Auch: Maruzen [丸善] 1936.

191 Ebenda: 79.

192 Ebenda: 80–81.

gerade vom GHQ verbotenen Staatsshinto – nicht ohne satirischen Unterton “[American] State Christmasism” nennt.

In diesem Jahr und den ihm folgenden Jahrzehnten setzt sich unter anfänglich schwierigen Bedingungen neben den Aktivitäten der Siegermächte nachdrücklich die vom späten neunzehnten Jahrhundert bis in unsere Zeit reichende Entwicklung fort. Gegen Ende der fünfziger Jahre klingt sie an im Lied des Teenager-Idols Paul Anka (geb. 1941) *Christmas in Japan* クリスマス・イン・ジャパン und dessen Aufruf zum Besuch des “good ol’ Tokyo”<sup>193</sup>, gesungen – wenngleich “[Euch / Ihnen] allen\*\* in *Nippon*” ニッポンの皆様へ gewidmet und mit einem “Christmas o-medetō to you!” abgeschlossen – auch mit Blick auf jene Japan-Kriegsveteranen, denen Bing Crosbys und Präsident Trumans Verheißung “Home for Christmas”<sup>194</sup> einstweilen nicht aufging, weshalb sie das wichtigste Fest ihrer Heimat, für sie Ausdruck eines “American way of life” (den von James H. Barnett so bezeichneten “Christmas cult”<sup>195</sup>), einstweilen ins besetzte Japan verlegten – eine Fußnote zur beabsichtigten “American revolution in Japan”<sup>196</sup>.

Es stellt sich die Aufgabe einer – nach Regionen und gesellschaftlichen Verhältnissen differenzierenden – chronologischen Bestandsaufnahme vom *Natal* des Heiligen Xaverius zum “*Öko-Christmas*” エコ・クリスマス (*eko Kurisumasu*) unserer Tage.<sup>197</sup>

193 “Don’t pass it by, / why don’t you try to come here next year / And we will go, / yes, we’ll go, to good ol’ Tokyo / and walk up and down on Ginza / Bells will be ringing, we will be singing / It’s Christmas, it’s Christmas, Christmas in Japan / It’s Christmas, it’s Christmas, Christmas in Japan.” (1958) Paul [Albert] ANKA / Pōru ANKA ポール・アンカ: *Christmas in Japan / Kurisumasu in Japan* 『*Christmas in Japan* クリスマス・イン・ジャパン』 (*Christmas in Japan*), New York: A[merican] B[roadcasting] C[ompany] Paramount, November 1958 (s. YouTube).

194 “I’ll be home for Christmas, / You can count on me. / Please have snow and mistletoe / And presents on the tree. / Christmas eve will find me, / Where the love light gleams / I’ll be Home for Christmas, / If only in my dreams.” (1943)

195 BARNETT: *American Christmas*, 141–46.

196 Kenneth B. PYLE: *Japan in the American Century*, Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press 2018: 106–46.

197 In Vorbereitung (Arbeitstitel): *Weihnachten in Japan*, Wiesbaden: Harrasowitz (Izumi). Vgl. Klaus KRACHT, Katsumi TATENO-KRACHT: *Kurisumasu. Dō yatte Nihon ni teichaku-shita ka* 『クリスマス どうやって日本に定着したか』 (Wie *Christmas in Japan* heimisch wurde), Kadokawa Shoten 角川書店 1999; auch Ausgaben in Blindenschrift, auf Tonkassetten und CD). *Ōgai* “Noël”. *Mittwinterliches aus dem Leben des Hauses Mori und des Burgstädtchens Tsuwano – jenseits der idyllischen Stille*, Wiesbaden: Harrasowitz 2011 (Izumi 11). *Ōgai no Kurisumasu. Mori Ke o meguru nendai ki* 『鷗外の降誕祭 クリスマス 森家をめぐる年代記』 (*Christmas bei Ōgai. Chronologische Aufzeichnungen zum Hause Mori*), NTT Shuppan NTT 出版 2012.

## Book Reviews



*Monsters, Animals, and Other Worlds. A Collection of Short Medieval Japanese Tales.* Edited by Keller KIMBROUGH and Haruo SHIRANE. Translations and Introductions by David ATHERTON, Paul S. ATKINS, William BRYANT, Kelley DOORE, Raechel DUMAS, Matthieu FELT, Keller KIMBROUGH, Melissa MCCORMICK, Rachel STAUM MEI, Laura K. NÜFFER, Kristopher L. REEVES, Haruo SHIRANE, Tamara SALOMON, Sarah E. THOMPSON, and Charles WOOLLEY, New York: Columbia University Press 2018 (Translations from the Asian Classics. Editorial Board: Wm. Theodore DE BARY, Chair, Paul ANDERER, Donald KEENE, George A. SALIBA, Haruo SHIRANE, Wei SHANG). X, 443 Seiten, Zahlreiche Abbildungen. ISBN: 978-0-231-18446-5 (cloth), 978-0-231-18447-2 (pbk.), 978-0-231-54550-1 (e-book).

Pia Schmitt, Frankfurt am Main

In seiner Literaturgeschichte *Seeds in the Heart* (1993) beklagte Donald Keene mangelndes Interesse japanischer Literaturwissenschaftler an “tales of a companion” 御伽草子 (*otogizōshi*). Anders als höfische Literatur der Heian-Zeit würden die zwischen Kamakura- und früher Edo-Zeit entstandenen volkstümlichen Erzählungen, deren Autoren und Entstehungszeiten oft unbekannt sind, als minderwertig empfunden.<sup>1</sup> In den vergangenen Jahrzehnten wurde diese Lücke zunehmend geschlossen. Viele der vier- bis fünfhundert erhaltenen Werke<sup>2</sup> liegen mittlerweile in kommentierten Editionen vor.<sup>3</sup> Sehr zu begrüßen ist das Erscheinen einer Anthologie, die unter dem Thema “Monsters, Animals, and Other Worlds” fünfundzwanzig Erzählungen teilweise<sup>4</sup> erstmals in englischer Übersetzung präsentiert.

---

1 Donald KEENE: *Seeds in the Heart. Japanese Literature from Earliest Times to the Late Sixteenth Century*, New York: Henry Holt 1993: 1093. Keene beschreibt eine kurze Phase des Interesses in der Nachkriegszeit und Versuche einer Konstruktion als “Vollsliteratur”, verbunden mit Demokratisierungsbewegungen. Die Aufmerksamkeit galt jedoch lediglich den dreiundzwanzig Erzählungen der “Geselligen Bibliothek” 御伽文庫 (*otogi bunko*). Diese wurden in der Edo-Zeit als mehrbändiges illustriertes Werk zusammengestellt.

2 Diese Zahl nennt SHIRANE 2018: 1.

3 Vgl. die Literaturhinweise in Fn. 18, 29–31, 70–74 sowie 82.

4 In englischer Übersetzung von Noriko REIDER liegen “Hefte [über Ki no] Haseo” 長谷雄草紙 (*Haseo sōshi*), “Erdspinnen-Hefte” 土蜘蛛草紙 (*Tsuchigumo zōshi*) und “Amewakahiko-Hefte” 天稚彦草子 (*Amewakahiko sōshi*) vor: *Seven Demon Stories from Medieval Japan*, Boulder, Colorado: University Press of Colorado 2016. Darüber hinaus hat

Mit “Anderswelten” und “Tieren” stellt der Band Material zweier großer Themenbereiche der Literatur- und Kulturwissenschaft zusammen: Verstärkt durch gesellschaftliche Umbrüche wie den Zerfall der Sowjetunion und eine mit Beginn des Internetzeitalters erfahrene Entgrenzung, rückten Raumvorstellungen in den späten 1980er Jahren ins Zentrum der Aufmerksamkeit (*spatial turn*).<sup>5</sup> Seit knapp zwei Jahrzehnten gilt, als *animal turn* subsumiert, der Fokus verstärkt Rolle und Wahrnehmung von Tieren sowie der Suche nach ihren Spuren in unterschiedlichen materiellen Kulturen.<sup>6</sup>

Die Anthologie zeigt Interferenzen beider Forschungsgebiete. Insbesondere Orte, die Tieren und monströsen Wesen Wohnung bieten, und Begegnungsstätten der Spezies erfüllen diese Rolle: “Himmelshunde” 天狗 (*tengu*), rotgesichtige, geflügelte Hybride zwischen Mensch und Vogel mit langer Nase und Krallen an Händen und Füßen, sowie der Dämon Shuten Dōji 酒呑童子 leben auf entlegenen Bergen,<sup>7</sup> human-animalische Liebschaften entstehen an Plätzen, die sich Heterotopien zurechnen lassen: Gärten oder Tempel zählt Foucault zu den Bereichen, die sich außerhalb des alltäglichen Lebens befinden und Andersräume bilden.<sup>8</sup>

Eine kurze Besprechung hat der Band bereits im Jahr 2019 durch Ashton Lazarus erfahren.<sup>9</sup> Lazarus lobt die Publikation überschwänglich als “impressive achievement, one brimming with the labor of two editors and 15 translators” und prognostiziert: “This volume will quickly become the standard point of entry for those interested in medieval short fiction, and the

---

Reider “Bild des trunkenen Knaben” 酒呑童子絵 (*Shuten Dōji e*) übertragen: “Shuten Dōji: ‘Drunken Demon’”, *Asian Folklore Studies* 64.2 (2005): 207–31.

5 Vgl. Jörg DÜNNES Lemma “Raumtheorien, kulturwissenschaftliche”, Ansgar NÜNNING (Hg.): *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe*, 4. Auflage, Stuttgart / Weimar: J. B. Metzler 2008: 607–8.

6 Vgl. Pia SCHMITT: “NAKAZAWA Katsuaki (Hg.): *Hito to dōbutsu no Nihon shi* 2”, *JH* 20 (2018): 235–56.

7 Als Protagonisten erscheinen “Himmelshunde” in den Erzählungen “Palast des Tengu” 天狗の内裏 (*Tengu no dairi*), “Wagen-Mönch-Hefte” 車僧草紙 (*Kuruma-zō sōshi*) und “Bildrolle [über] den Kampf der zwölf Tiere” 十二類合戦絵巻 (*Jūnirui kassen emaki*).

8 Vgl. Michel FOUCAULT “Des espaces autres” (Conférence au Cercle d’études architecturales, 14 mars 1967), *Architecture, Mouvement, Continuité* 5 (Oktober 1984): 46–49, Nachdruck in Daniel DEFERT u.a. (Hg.): *Michel Foucault. Dits et écrits 1954–1988. IV. 1980–1988*, Paris: Gallimard 1994: 752–62. Die Aussagen zu Friedhöfen und Kirchen finden sich im Abschnitt “Le deuxième principe” (757–58), den Garten behandelt Foucault bei “Troisième principe” (758–59).

9 *Japanese Studies* 39.3 (2019): 405–7.



field is much enriched for it”.<sup>10</sup> Der vorliegende Beitrag möchte sich Übersetzungen und Kommentar genauer ansehen und darüber hinaus den Gewinn für eine Beschäftigung mit dem Beziehungsgeflecht zwischen Mensch und Tier diskutieren.

Herausgeber sind Keller Kimbrough (University of Colorado Boulder) und Haruo Shirane (Columbia University). Während letzterer lediglich als Verfasser der Einleitung in Erscheinung tritt, hat Kimbrough mit elf Übersetzungen den größten Teil der Publikation erarbeitet. Bei den anderen Mitwirkenden handelt es sich mit Ausnahme Paul Atkins’ (University of Washington) und Melissa McCormick (Harvard University) überwiegend um jüngere Wissenschaftler mit Forschungsschwerpunkt Kunst und Literatur.<sup>11</sup>

Die Werke sind drei Kapiteln zugeordnet, überschneiden sich inhaltlich jedoch: “Monsters, Warriors, and Journeys to other Worlds” (19–193), “Buddhist Tales” (197–272) und “Interspecies Affairs” (275–434). Der letzte Teil enthält Übersetzungen zu human-animalischen Liebschaften, aber auch reine Tiererzählungen. Kurze Einleitungen reißen motiv-, kulturgeschichtliche und religiöse Kontexte an. Darüber hinaus gehen die Autoren, wenn bekannt, auf Entstehungszeitraum und Überlieferung sowie stilistische Besonderheiten ein.<sup>12</sup>

Einführend behandelt Haruo Shirane, zum Teil ausschweifend,<sup>13</sup> das Genre und skizziert historische Kontexte. Als charakteristisch sieht er das Verschmelzen von Elementen älterer Gattungen wie militärischer Werke und Anekdotenliteratur sowie Erzählungen über numinose Ursprünge religiöser Stätten (3). Ihr Rezeptions- und Entstehungskontext speist sich aus den Salons Adelliger sowie dem Vortrag wandernder Priester (ebenda).

Auf inhaltlicher Ebene spielen Entwicklungen des buddhistischen Weltbildes, darunter ein verstärkter Fokus auf Indien als Ursprungsland, Höllendarstellungen (8) sowie das “letzte Gesetz[eszeitalter]” 末法 (*mappō*) (9),

<sup>10</sup> Ebenda: 405.

<sup>11</sup> David Atherton (Harvard University), William Bryant (freier Übersetzer), Kelley Doore (University of Colorado Boulder), Raechel Dumas (San Diego State University), Laura K. Nuffer (University of Pennsylvania), Sarah E. Thompson (Museum of Fine Arts, Boston), Matthieu Felt, Rachel Staum Mei, Kristopher L. Reeves und Charles Woolley (Columbia University). Zu der Autorin Tamara Salomon wurden keine Angaben gefunden.

<sup>12</sup> Ergänzend folgen Listen englischsprachiger Publikationen zur mittelalterlichen japanischen Literatur (435–36), zu den übertragenen Werken (436–40) sowie den Rechteinhabern des Bildmaterials (441–43).

<sup>13</sup> Wenig Relevanz für den Band besitzen etwa Shiranes Ausführungen zur Darstellung von Kämpfen, die er als Darbietung von Künsten, nicht als Schilderungen körperlicher Auseinandersetzungen, charakterisiert (15).

eine Rolle. Konkret spiegelt sich dies in der Prominenz anderer Welten: Ihre Expansion in spätmittelalterlicher Ideengeschichte führt der Autor auf die Erweiterung des Weltbildes um Indien und die Popularität von Höllen zurück (11). Vorstellungen, dass auch Tieren und Pflanzen Erleuchtung zuteil werden kann (ebenda), sowie älterer Volksglaube an die Seele anderer Spezies (12) kristallisieren sich in Erzählungen über amouröse Verbindungen zwischen Menschen und Vertretern der Flora und Fauna. Abschließend erläutert Shirane die Wahl der Texte. Das Vorhandensein von Illustrationen leitete die Entscheidung für bestimmte Varianten.

Der Verzicht auf Fußnoten und Literaturhinweise deutet den Charakter des Bandes an. Dieser scheint sich eher einführend an ein allgemein interessiertes Publikum zu wenden.

Den Auftakt bildet eine Parabel menschlicher Ungeduld. In “Heften [über Ki no] Haseo” 長谷雄草紙 (*Haseo sōshi*, “Haseo and the Gambling Stranger”, Kristopher L. Reeves) fordert ein Fremder den Literaten und Gelehrten (Lebensdaten 845–912) abends in der Nähe des Kaiserpalasts zu einer Partie Sugoroku 双六 heraus.<sup>14</sup> Als Preis für seinen Sieg erhält Haseo eine schöne Frau, die er einhundert Tage lang nicht berühren darf (21). Dieser Auflage kommt er achtzig Tage nach, die Dame zerfließt unter seinen Händen zu Wasser (22).

Mit dem trunkenen Dämonen Shuten Dōji 酒呑童子<sup>15</sup> und der “Erdspinne” 土蜘蛛 folgen kultur- wie motivgeschichtlich prominente Figuren.<sup>16</sup> “Erdspinnen-Hefte” 土蜘蛛草紙 (*Tsuchigumo zōshi*, “The Dirt Spider”, Matthieu Felt) schildern den erfolgreichen Kampf Minamoto no Raikōs 源頼光 (948–1021) und seines Vasallen Tsuna gegen das riesige Wesen, das sich zunächst in Gestalt einer mysteriösen Alten zeigt. “Ibuki-Knabe” 伊吹童子 (*Ibuki Dōji*, “The Demon of Ibuki”) und “Bild des trunkenen Knaben” 酒呑童子絵 (*Shuten Dōji e*, “The Demon Shuten Dōji”, beide Keller Kimbrough) behandeln biographische Stationen des Ungetüms. Beginnend mit

14 In der Übersetzung ist das Spiel ohne Kommentar mit dem in Aufbau und Regeln ähnlichen “Backgammon” wiedergegeben (20).

15 Wörtlich übersetzt bedeutet der Name “Alkohol / Reiswein trinkender Knabe”. Neben der oben angegebenen existieren die Schreibweisen 酒顛童子 und 酒天童子.

16 Einleitend zu seiner Übersetzung der “Erdspinnen-Hefte” nennt Matthieu Felt “Erzählungen [über das Geschlecht der] Heike” 平家物語 (*Heike monogatari*), Farbholzschnitte 浮世絵 (*ukiyo-e*) Utagawa Kuniyoshis 歌川国芳 (1797–1861) und Tsukioka Yoshitoshis 月岡芳年 (1839–92) sowie eine durch den Schriftsteller Lafcadio Hearn (1850–1904) aufgezeichnete Erzählung (23). Der trunkene Dämon erscheint in zwei der übertragenen Werke als Protagonist.

dem Leben des Dämonenvaters Ibuki no Yasaburō 伊吹弥三郎, schildert ersterer Text Werdegang und Aufstieg des Monstrums. Aller guten Ratsschläge zum Trotz zieht Shuten Dōjis Mutter das übernatürliche Kind groß, nachdem ihr Vater den stets trunkenen Schwiegersohn tödlich verwundet hat (65). Es folgen mehrere glücklose Versuche des ebenso dem Alkohol zugelegten Nachkommen, eine Residenz zu errichten. Auf dem Hiei-Berg besiegt schließlich Priester Saichō 最澄 (766–822) das Monstrum in einem magischen Kräfteressen und errichtet die “Mittlere Halle” 根本中堂 (Konpon Chūdō) des Tempels Enryakuji 延暦寺 (68–69). Der Vertriebene wählt den Ōe-Berg 大江山 als Rückzugsort.

Die zweite Erzählung über das trunksüchtige Ungeheuer behandelt Gräueltaten: Als zahlreiche junge Frauen in der Hauptstadt verschwinden, enthüllen Weissagungen des Yin-Yang-Meisters Abe no Seimei 安倍晴明 (921–1005) einen Dämonen auf dem Ibuki-Berg 伊吹山 als Übeltäter. Minamoto no Raikō, Gouverneur der Provinzen Hizen 備前, Tajima 但馬 sowie Mino 美濃 und enger Verbündeter des Regenten Fujiwara no Michinaga 藤原道長 (966–1027), erhält den Auftrag, das Ungeheuer zu bezwingen (35). Drei Männer, bei denen es sich um Manifestationen der Gottheiten Hachiman 八幡神 (Hachiman Jin / Hachiman Shin / Yahata no Kami), Sumiyoshi 住吉 und Kumano 熊野 handelt, händigen ihm und seinen Begleitern Reiswein (38) sowie einen Helm, der Einblicke in Raikōs Gedanken verwehrt, aus (39). Den Kämpfern gelingt es, das im Rausch schlafende Ungeheuer zu töten.

Bekannte Heldenfiguren avancieren auch zu Protagonisten fantastischer Reisen. Nach seinem Sieg über einen riesigen Tausendfüßler (77–78) nimmt die Drachen-Prinzessin Tawara Tōda 倭藤太 mit in das Unterwasserschloss ihres Vaters (“Erzählungen [über] Tawara Tōda” 倭藤太物語 *Tawara Tōda monogatari*, “The Tale of Tawara Tōda”, Kimbrough). Seiner Rückkehr folgt der Kampf gegen den Feldherrn Taira no Masakado 平将門 (?–940), der als übernatürliches Wesen auftritt. Die Geliebte des Fürsten gibt den entscheidenden Hinweis, der zur Tötung des Dämonen mit einem Pfeil führt: Ihr Herr erscheine in siebenfacher Gestalt, jedoch nur der echte Körper werfe einen Schatten und sei hinter dem Ohr verwundbar (97).

Abenteuerliche Fahrten des Minamoto no Yoshitsune 源義経 (1159–89), von denen letztere an Jonathan Swifts *Gullivers Travels* erinnern,<sup>17</sup> erzählen “Palast des Tengu” 天狗の内裏 (*Tengu no dairi*, “The Palace of the Tengu”, Kimbrough) und “Inselüberquerungen des ehrenwerten Sohnes” 御曹子島渡

17 Vgl. Kelley Doores Einleitung, S. 149.

(*Onzōshi shima watari*, “Yoshitsune’s Island-Hopping”, Charles Woolley, Einleitung Kelley Doore). Beeindruckt von der Weisheit des Jungen, nimmt ihn der Große Tengu mit auf einen Flug durch 136 buddhistische Höllen und das “Reine Land” 浄土 (Jōdo) (134–39). Gekrönt wird diese Tour durch die Begegnung Yoshitsunes mit seinem verstorbenen Vater Minamoto no Yoshitomo 源義朝 (1123–60), der in Gestalt Dainichi Nyorais 大日如来, zentrale Figur des esoterischen Buddhismus, erscheint und dem Sohn einen Blick auf zukünftige Lebensstationen erlaubt (145–47).

Im Auftrag des Feldherrn Fujiwara no Hidehira 藤原秀衡 (?–1187) begibt sich der Krieger in dem von Woolley bearbeiteten Text zur Insel der Ezo 蝦夷, um die berühmten “Tiger-Schriftrollen” 虎の巻 (*tora no maki*) zu erbeuten (150). Es folgt eine spektakuläre Fahrt zu zahlreichen Eilanden und ihren exotischen Bewohnern, darunter die “Nackten-Insel” 裸島 (Hada-ka Shima), die “Pferdemenschen-Insel” 馬人島 (Muma Hito Shima), die “Riesen”- 背高島 (Sei Taka Shima), “Zwerge”- 小人島 (Kobito Jima) sowie die “Frauen”-Insel 女護の島 (Nyōgo<sup>18</sup> no Shima) (151–57). Am Ziel gewinnt der junge Mann in einem Talentwettbewerb mit dem lokalen Herrscher nicht nur die Hand seiner Tochter (162), sondern entwendet mit ihrer Hilfe auch die kostbaren Schriftstücke.

Die übrigen Erzählungen lassen sich “Ursprungsgeschichten” 本地物 (*honji mono*) zuordnen, die das Werden von Orten, Festen oder Gottheiten beschreiben. Die Suche nach einem übernatürlichen Geliebten motiviert in ausgewählten Beispielen Reisen in unterirdische oder himmlische Reiche.

Als der Blick ihrer neugierigen Schwestern in das magische Kästchen, das Amewakahiko seiner Gemahlin zum Abschied geschenkt hat, seine Rückkehr zur Erde verhindert, steigt die Verlassene an einer Kürbispflanze zum Himmel empor (“Amewakahiko-Hefte” 天稚彦草子 *Amewakahiko sōshi*, “The Tale of Amewakahiko”, Raechel Dumas). Bald bemerkt Amewakahikos dämonischer Vater die Liaison und peinigt die junge Frau durch unlösbare Aufgaben, darunter das Hüten der riesigen Rinderherden und eine Nacht im Tausendfüßler-Lager (171–72).

---

18 In der zugrunde gelegten Textfassung erscheint der Name der Insel mit dieser Lesung der Schriftzeichen: ŌSHIMA Tatehiko 大島建彦 und WATARI Kōichi 渡浩一 (Hg.): *Muromachi monogatari sōshi shū* 室町物語草子集 (Heftsammlung Muromachi-[zeitlicher] Erzählungen), Shōgaku Kan 小学館 2002: 91–118 (Shinpen Nihon koten bungaku zenshū 新編日本古典文学全集 63), hier 100. Gebräuchlich ist Nyōgo no Shima.

In “Ursprung der [Himmels]brücke” 橋立の本地 (*Hashidate no honji*, “The Origins of Hashidate”, David Atherton)<sup>19</sup> reist Fürst Tamawaka 玉若殿,<sup>20</sup> nicht nur in das Reich seines Schwiegervaters, des Gottes Brahma (Bonten 梵天), um für den Kaiser dessen Siegelabdruck zu beschaffen. Als seine Frau durch den monströsen König Haramon はらもん王 geraubt wird (114), befreit er die Geliebte aus den Händen des Dämons (119–20). Es folgt eine rasante Verfolgungsjagd in fliegenden Wagen, bei der Pfau und Kalavinka (Karyōbinga 迦陵頻伽)<sup>21</sup> dem Paar zu Hilfe kommen und das feindliche Gefährt zerschmettern (121).

Die Suche nach Prinzessin Kasuga 春日姫, Tochter des “Verwaltungsbeamten der Provinz Kasuga” 春日権守 (Kasuga Gon no Kami)<sup>22</sup> und Dienerin in dem gleichnamigen Schrein (176), führt Saburō Yorikata 三郎諏方 in “Ursprung der Suwa[-Gottheit]” 諏訪の本地 (*Suwa no honji*, “The Origins of the Suwa Deity”, Tamara Salomon) nach Onki おんき国, dem unterirdischen Dämonenreich (179). Als Yorikata sich erneut in einem Korb hinablässt, um das in Gold geschriebene Yakushi-Sutra seiner Frau zurückzubringen, zerschneidet sein missgünstiger Bruder das Seil (180) und Yorikata gelangt in das Land Yuiman 維縵国. Als er dreihundert Jahre später nach Japan zurückkehrt (186), trifft er seine Braut im Kasuga-Schrein wieder (189).

Die Erzählungen schließen mit numinoser Manifestation: Nach Rückkehr von einer Indienreise manifestiert sich das Paar in letzterem Text als Gottheiten des oberen und unteren Suwa-Schreins (Suwa Taisha 諏訪大社, Präfektur Nagano 長野県) (191). Die Verwandlung der Tochter Brahmas in die Kannon-Gottheit des Nariai-Tempels 成相寺 am Nordende der “Himmelsbrücke” und die ihres Gemahls in den Bodhisattva Manjushri (Monju 文殊) des Chion-Tempels 智恩寺<sup>23</sup> auf der gegenüberliegenden Seite (123) erklä-

19 Die Erzählung trägt auch den Titel “Bontens Reich” 梵天国 (*Bonten koku*). Siehe Athertons Einleitung (100).

20 Im Laufe der Erzählung erhält der Protagonist unterschiedliche Hofränge. Auf “Kämmerer des vierten Hofrangs” 四位の侍従 (*shii no jijū*) folgt die Beförderung zum “Generalleutnant” 中将 (*chūjō*), zuletzt avanciert er zum “Vize-Minister” 中納言 (*chūnagon*).

21 Der mythologische Kalavinka besitzt einen Vogelkörper und das Gesicht einer schönen Frau. Für seinen bezaubernden Gesang bekannt, lebt er im paradiesischen Reinen Land.

22 Obwohl im japanischen Text der Vater des Mädchens stets als Kasuga Gon no Kami angesprochen wird, übersetzt Tamara Salomon stellenweise “Lord Kasuga” (vgl. 176).

23 Im japanischen Text steht “Kusenoto-Manjushri” 久世戸の文殊 (Kusenoto no Monju). Vgl. ŌSHIMA 2002: 224. Manjushri bezeichnet den Bodhisattva der Weisheit. Ihm und

ren den Ursprung der natürlichen Sandbank bei Kyoto. “Amewakahiko-Hefte” erläutern das heutzutage am 7. Juli gefeierte Tanabata-Fest: Mit Hilfe der magischen Ärmel Amewakahikos besteht die menschliche Geliebte und darf den Partner fortan einmal im Jahr, am siebten Abend des siebten Monats, sehen (173).

Darstellungen motiv- und kulturgeschichtlicher Kontexte bleiben lückenhaft. Felts Kommentar zu “Erdspinnen-Hefte” lässt das gleichnamige Nō (*Tsuchigumo*) unerwähnt. Minamoto no Raikō kommt dort die Rolle des Opfers zu, sein Vasall Hitori Musha 独武者 besiegt das Ungeheuer und kann seinen Herrn von Krankheit heilen. Auch die Bedeutung Hachimans, dessen Anrufung zahlreichen in mittelalterlicher Literatur fixierten Kämpfen vorangeht und in anderen Übersetzungen des Bandes eine Rolle spielt,<sup>24</sup> annotiert der Autor nicht.

“Ibuki-Knabe” stellt Kimbrough die These voran, die Erzählung lasse sich als Triumph des vegetarisch lebenden Saichō über den karnivoren Dämon lesen (61). Fraglich erscheint dies vor dem Hintergrund der Entwicklung von Strategien im 13. Jahrhundert, mit dem buddhistischen Tötungsverbot in Konflikt stehenden Fleischkonsum zu rechtfertigen: Erst nachdem der Mensch sich Tiere einverleibt habe, sei den ihm unterlegenen Wesen Erleuchtung möglich.<sup>25</sup> Quellen zur Ernährung des Priesters oder anderer Vertreter des Klerus, die zeitgleich lebten, nennt der Autor nicht.

Kelley Doore erwähnt in ihrer Einleitung zu “Inselüberquerungen des ehrenwerten Sohnes” Ähnlichkeiten zu Swifts *Gulliver's Travels*, das Motiv des Reisens zu unbekannten Ländern in der zeitgenössischen japanischen

---

ähnlichen Wesen kommt die Rolle eines Mittlers zu, der anderen zur Erleuchtung verhilft.

24 Vergleichbare Szenen enthalten “Erzählungen [über] Tawara Tōda” 俵藤太物語 (77), “Inselüberquerungen des ehrenwerten Sohnes” 御曹子島渡 (161) und “Hefte [über] die Dame Tamamo” 玉藻前草紙 (368).

25 Vgl. NAKAZAWA Katsuaki 中澤克昭 (Hg.): *Hito to dōbutsu no Nihon shi 2. Rekishi no naka no dōbutsu-tachi* 人と動物の日本史 2 歴史のなかの動物たち (Geschichte Japans [aus Sicht des Verhältnisses] von Menschen und Tieren. [Band] 2 Tiere in der Geschichte), Yoshikawa Kōbun Kan 吉川弘文館 2009: 10–12. Zur Rechtfertigung des Fleischkonsums siehe auch Klaus VOLLMER: “Tötungsverbot (*sesshō kindan*) und Freilassungszeremonie (*hōjō'e*). Geschichte und Interpretation buddhistischer Rituale in Japan”, Klaus ANTONI (Hg.): *Rituale und ihre Urheber. Invented Traditions in der japanischen Religionsgeschichte*, Hamburg: LIT 1997: 77–104 (Ostasien – Pazifik. Trierer Studien zu Politik, Wirtschaft, Gesellschaft, Kultur 4). Vollmer deutet das Tötungsverbot als Instrument symbolischer Politik, mit dem Ziel, die Frömmigkeit des Herrschers zu demonstrieren (88). Darüber hinaus wurde das religiös fundierte Gebot zur Sicherung territorialer Machtansprüche des Klerus eingesetzt (90).

Literatur erläutert sie jedoch nicht. Die Inseln der Zwerge, Riesen und Frauen sind Ziele des Protagonisten Fukai Shidōken 深井志道軒 in Hiraga Gen-nais 平賀源内 (1728–80) “Legenden über den eleganten [Geschichtenerzähler Fukai] Shidōken 風流志道軒伝 (*Fūryū Shidōken den*, publiziert 1763). Fahrten zu unbekannten Ländern schildert auch Tomikawa Ginsetsus 富川吟雪 (Lebensdaten unbekannt) “Asainas Inselüberquerungen” 朝比奈島渡 (*Asaina shima watari*, publiziert 1776), das Asaina no Saburōs 朝比奈三郎 Besuche in fremden Welten thematisiert.

Interessiert hätten Bezüge der in “Inselüberquerungen des ehrenwerten Sohnes” als Dämonen gezeichneten Ezo zu dem realen Volk im heutigen Tōhoku-Gebiet sowie auf Hokkaidō. Zur Entstehungszeit der Erzählung war die Kontrolle der Shogunatsregierung über dieses Gebiet noch nicht gefestigt.<sup>26</sup> Eine Diabolisierung verwundert nicht.

Raechel Dumas kommentiert einfürend zu “Amewakahiko-Hefte” die mythologische Bedeutung des Protagonisten als Gottheit, die zur Erde entsandt wird, um das “Zentrale Reich der Schilfebene” 葦原中国 (Ashihara no Naka tsu Kuni) zu befrieden (166), auf das in der Erzählung erläuterte Tanabata-Fest geht sie jedoch nicht ein. Als Ursprungslegende bekannter ist die Liebesgeschichte zwischen dem als Weberprinzessin identifizierten Gestirn Vega und dem Hirten, einem Himmelskörper im Sternbild Aquila. Bei identischer Aussprache spiegelt sich diese in den Schreibweisen des Festes: “Siebter-Abend-Fest” 七夕祭, “Weberin- / Vega-Fest” 棚機祭 oder “Weber-Prinzessinnen-Fest” 織女祭 (Tanabata Matsuri). Ihre Zuneigung behindert die Arbeit beider so sehr, dass der Himmelskaiser eine Trennung durch die Milchstraße beschließt und jährlich nur am siebten Tag des siebten Monats ein Treffen erlaubt.<sup>27</sup> Auch angesichts der offensichtlichen Konzipierung für ein breiteres Publikum überrascht es, dass die Autorin eine solche Erläuterung auslässt.

Überdies erweckt der erste Teil einen ungeordneten und willkürlich arrangierten Eindruck. Ungewöhnlich erscheint, dass eine Erklärung zu “Ur-

26 Alexander Bay beschreibt die Unterwerfung der Ezo in der Tōhoku-Region im 16. Jahrhundert durch Toyotomi Hideyoshi: “The Swift Horses of Nukanobu: Bridging the Frontiers of Medieval Japan”, Gregory M. PFLUGFELDER und Brett L. WALKER (Hg.): *JAPANIMALS. History and Culture in Japan's Animal Life*, Ann Arbor: Center for Japanese Studies. The University of Michigan 2005: 91–124 (Michigan Monograph Series in Japanese Studies 52), hier 92–93.

27 Vgl. Basil Hall CHAMBERLAIN: *Things Japanese. Being Notes on Various Subjects Connected with Japan. For the Use of Travellers and Others*. Fifth Edition Revised. London: John Murray / Yokohama u.a.: Kelly & Walsh, Limited 1905: 442.

sprungsgeschichten” in der Einleitung des letzten entsprechenden Textes erfolgt (174). Obwohl “Ibuki-Knabe” die Vorgeschichte zu “Bild des trunkenen Knaben” darstellt und in der entsprechenden Einleitung auch als solche kenntlich gemacht wird (60), ist die Erzählung nachfolgend platziert.<sup>28</sup>

Der zweite Abschnitt stellt Inhalte unterschiedlicher Strömungen des Buddhismus ins Zentrum. Dies geschieht, wie Kimbrough einleitend zu “Heften [über die] Fuji-Höhle” 富士の人穴の草子 (*Fuji no hitoana no sōshi*),<sup>29</sup> “The Tale of the Fuji Cave”) erläutert, auch zu didaktischen Zwecken und verweist auf Ursprünge im Vortrag von Wanderpredigern (197). Gebetspraxis und religiöse Versenkung rücken in den Mittelpunkt.

“Sitzende Meditation” des Zen befreit eine Mörderin von Dämonenmaske und Hammer (“[Fürst] Isozaki” 磯崎 *Isozaki*, “Isozaki”, Kimbrough). In Verkleidung hat sie die jugendliche Zweitfrau ihres Ehemanns erschlagen (220–22). Innere Verwandlung zeigt sich daraufhin als äußere Metamorphose: Maske und Hammer haften an der Täterin (223). Erlöst entschließt sich die Mörderin, der Welt zu entsagen (228); ihr einstiger Gemahl bittet als fahrender Mönch für die Verstorbene (229). Gebete lassen in “Wagen-Mönch-Bildrolle” 車僧絵巻 (*Kuruma-zō emaki*),<sup>30</sup> “The Tale of the Handcart Priest”, Kimbrough) nicht nur das hölzerne Vehikel des Priesters davonfliegen. Er beschwört auch den mächtigen Schutzgott der buddhistischen Lehre, Fudō 不動明王 (*Fudō myōō*), seine jugendlichen Diener Kongara 矜羯羅・金伽羅 und Seitaka 制吒迦・勢多迦 sowie zwölf weitere Gottheiten herauf, welche eine Gruppe angreifender “Himmelshunde” in die Flucht schlagen (242). Monatliche Pilgerfahrten zur Kannon-Statue im Hase-Tempel 長谷寺 verhelfen einem alten frommen Mann in “Ursprünge des Knaben-Kannon” 稚児観音縁起 (*Chigo Kannon engi*, “Origins of the Statue of Kannon as a Boy”, Paul Atkins) zu einem Lehrling (244–45). Nach seinem

28 Ausschlaggebend für die Anordnung scheint der Entstehungszeitraum der Texte zu sein. Kimbrough verfolgt “Bild des trunkenen Knaben” bis in das späte 14. Jahrhundert (31), für “Ibuki-Knabe” gibt er das späte Mittelalter (ca. Mitte 16. Jahrhundert) an (60). Der Autor erläutert dies jedoch nicht.

29 Die der Übersetzung zugrunde gelegte Textfassung in YOKOYAMA Shigeru 横山重 und MATSUMOTO Ryūshin 松本隆信 (Hg.): *Muromachi jidai monogatari taisei* 室町時代物語大成 (Vollständige Sammlung von Erzählungen der Muromachi[-Zeit], [Band] 11), Kadokawa Shoten 角川書店 1983: 429–51 trägt den oben genannten Titel. Kimbrough gibt jedoch *Fuji no hitoana sōshi* an.

30 Die von Kimbrough übertragene Fassung in YOKOYAMA Shigeru und MATSUMOTO Ryūshin (Hg.): *Muromachi jidai monogatari taisei* 4, Kadokawa Shoten 1976: 273–81 erscheint unter dem oben genannten Titel. Kimbrough bezeichnet den Text als *Kuruma-zō sōshi*.



Tod verwandelt sich der im Sarg aufgebahrte Jüngling in eine goldene Erscheinung der Gottheit mit elf Gesichtern (金色の十一面観音 *konjiki no jū-ichi men Kannon*).<sup>31</sup>

Hinweise Kannons leiten die Suche der Hauptfigur in “Klein-Atsumori” 小敦盛 (*Ko-Atsumori*, “Little Atsumori”, Kimbrough) nach seinem von Kumagai Naozane 熊谷直実 (1141–1208) im Kampf getöteten Vater Taira no Atsumori 平敦盛 (1169–84). Auf dem Ikuta-Feld erscheint dem Jungen der Geist des Verstorbenen im Traum. Beim Erwachen gibt das Sumpfgras lediglich menschliche Knochen preis. Diese bringt der Jugendliche in verschiedene Tempel und erlangt später als Priester Zen’e 善慧 Bekanntheit.

In “Greisinnen-Haut” 姥皮 (*Ubakawa*, “The Crone Fleece”, Kimbrough) verhilft dieselbe Gottheit einer jungen Frau auf der Flucht vor ihrer lieblosen Stiefmutter zu der im Titel genannten Maske. Ihren Anweisungen folgend, begibt sich das Mädchen zum Haus Sasaki no Minbu Takakiyos 佐々木の民部たかきよ und findet dort Anstellung als Hüterin des Küchenfeuers (268). Als Takakiyos Sohn, Sasaki no Jurō Takayoshi 佐々木の十朗たかよし, die vermeintliche Alte unmaskiert im Garten beobachtet (269), hält er um ihre Hand an. Zur Erleichterung der ungläubigen Eltern zeigt sich die Braut am Hochzeitstag in wahrer Gestalt (272).

Folgen der Missachtung im Umgang mit dem Numinosen illustriert der erste Text. Auf Befehl des Minamoto no Yoriie 源頼家 (1182–1204) erkundet Nitta no Shirō Tadatsuna につたの四郎たつたな die unbekannte Fuji-Höhle (“Hefte [über die] Fuji-Höhle”) (200–1). Nachdem er dem großen Bodhisattva Asama des Fuji[-Berges] ふしあさま大ほさつ in Gestalt einer riesigen Schlange seine Schwerter als Nahrung übergeben hat, führt dieser ihn durch buddhistische Höllen, zeigt die sechs Ebenen der Existenz (205) sowie das paradiesische “neunfach gegliederte Reine Land” 九品浄土 (*Kuhon Jōdō*) (214). Entgegen der Aufforderung, dem Shogun erst drei Jahre und drei Monate nach seiner Rückkehr zu berichten, erzählt Nitta gleich von seinen Erlebnissen (215), und beide Männer finden den Tod.

Auch hier behandeln die Autoren den motivgeschichtlichen Kontext, insbesondere gleichnamige Stücke des Nō, nicht. Kimbrough erwähnt “Wagen-Mönch” 車僧 (*Kuruma-zō*) zwar, geht auf den Inhalt jedoch nicht ein. Ausführliche Behandlung erfahren das im Titel beider Werke genannte Vehikel

31 KOMATSU Shigemi 小松茂美 (Hg.): *Taima mandara engi / Chigo Kannon engi* 当麻曼荼羅縁起・稚児観音縁起 (Ursprünge des Taima Madala / Ursprünge des Knaben-Kannon), Chūō Kōron Sha 中央公論社 1979: 156–59 (Nihon emaki taisei 日本絵巻大成 24), hier 159. Atkins bezieht die goldene Farbe nur auf die Gesichter Kannons und schreibt “Kannon, with eleven golden faces” (248).

und sein Lenker in Arbeiten Tokue Genseis 徳江元正.<sup>32</sup> Tokue deutet das Fahrzeug als “Erdkarren” 土車 (*tsuchiguruma*), der im mittelalterlichen Japan, dem Namen entsprechend, zum Transport von Sand und Boden eingesetzt wurde, aber auch der Beförderung von Leichnamen und Gefangenen diente.<sup>33</sup> Bettler verwendeten ihn als mobile Bühne, auf der sie ihre Leidensgeschichte erzählten und um Spenden baten.<sup>34</sup> Im Mönch sieht Tokue einen Wanderpriester, der die erhöhte Position des Fahrzeugs bei Predigten nutzte, um sich vom Publikum abzuheben.<sup>35</sup> Durch derartige primitive Bühnen in einen Rahmen gestellt, wurden fahrende Priester, aber auch deformierte Gestalten, mit numinosen Kräften assoziiert.<sup>36</sup> Kimbrough verweist auf Arbeiten Tokues,<sup>37</sup> erläutert dessen Thesen jedoch nicht. Zentrale Bedeutungsebenen der Erzählung bleiben auf diese Weise im Dunkel.

Seine Anmerkungen zu “Klein-Atsumori” gehen auf die Bekanntheit des Protagonisten in der mittelalterlichen Literatur ein, nicht jedoch auf das gleichnamige Nō (250). Gerade für ein Verständnis der Erzählung erscheint das Stück bedeutsam, folgt doch der letzte Teil einer ähnlichen Struktur: Auch hier offenbart ein scheinbar Unbekannter seine wahre Gestalt im Traum eines anderen.<sup>38</sup> Mit einer ersten schriftlichen Erwähnung im Jahr 1485<sup>39</sup> ist das *otogizōshi* möglicherweise jünger<sup>40</sup> und zeigt Einflüsse der dramatischen Gattung.

---

32 Das Nō behandelt Tokue in “Sakuhin kenkyū. Kuruma zō” 作品研究車僧 (Werkstudie zu Wagen-Mönch), *Kanze* 観世 12 (1984): 14–22. Zu dem Wagen siehe “Tsuchiguruma no shūhen” 土車の周辺 (Umkreis des [Nō] ‘Erdwagen’), *Kokugakuin zasshi* 國學院雑誌 (Zeitschrift [der] Kokugakuin [Universität]) 62.10 (1961): 213–21 und “Zoku. Kuruma-zō no shūhen” 続・車僧の周辺 (Fortsetzung. Umkreis des [Nō] ‘Wagen-Mönch’), *Nihon bungaku ronkyū* 日本文學論究 (Gründliche Erörterungen zur japanischen Literatur) 12 (1963): 111–21.

33 Vgl. TOKUE 1984: 17.

34 Vgl. 1963: 117.

35 Vgl. 1984: 17.

36 Vgl. 1961: 215.

37 Vgl. Fn. 1, 233.

38 Diese Struktur beschrieb der Nō-Spezialist Ikenouchi Nobuyoshi 池内信嘉 (1858–1934) als “Traum-Nō” 夢幻能 (*mugen nō*). Vgl. LIM Beng Choo: *Kanze Kojirō Nobumitsu. A Study of the Late Muromachi Noh Theatre*, Ann Arbor: UMI Microform 1997: 12.

39 Kimbrough nennt “Shakens Tagesberichte” 蔗軒日録 (*Shaken nichiroku*), das Tagebuch des Zen-Priesters Kikō Daishuku 季弘大叔 (1421–87), der auch den Namen Shaken 蔗軒 führte, als Quelle (vgl. Fn. 1, 251).

Die Texte im dritten Teil lassen sich überwiegend “Erzählungen [über] unterschiedliche Arten” 異類物 (*irui mono*) zuordnen. Die amourösen Grenzgänge bieten Raum für Satire, erfahren jedoch auch empfindsame Porträts. Daneben stehen Erzählungen, in denen lediglich Vertreter der Fauna in anthropomorpher Form die dramatis personae konstituieren. Auch hier changieren Darstellungen zwischen Spott und poetischen Bildern.

Mit Augenzwinkern schildern “Maus-Hefte” 鼠の草子 (*Nezumi no sōshi*, “The Tale of the Mouse”, Rachel Staum Mei) den Plan des gealterten Gon no Kami 権頭, durch Heirat mit einem Menschen der buddhistischen Daseinsebene Tiere<sup>41</sup> zu entkommen (276). Bei einer Pilgerreise zum Kiyomizu-Tempel 清水寺 trifft er eine Kaufmanns-Tochter und feiert prunkvoll Hochzeit (281–83). Als die Gemahlin das neue Heim genauer betrachtet, erkennt sie die animalische Natur ihres Ehemanns und flieht (284–85). Gon no Kami gerät nicht nur in eine von seiner Frau angefertigte Mausefalle (285), sondern erfährt darüber hinaus durch einen Hellseher von ihrer erneuten Liebschaft (287).

Spöttische Blicke zieht auch die Liaison zwischen einem als hässlich geltenden “Teufelsfisch” をこぜ (*Okoze*, “The Stingfish”, Laura K. Nuffer) und dem in leidenschaftlicher Liebe entflammten Berggott auf sich. Die Begehrte kann zunächst selbst ein Brief nicht beeindrucken, erst als ein verschmähter “Oktopus-Priester” たこの入道 (*tako no nyūdō*)<sup>42</sup> in Eifersucht ihre Ermordung plant (345), verlässt sie das Meer und folgt dem Verehrer in sein Reich (347).

40 Die von Kanze Motoyoshi 観世元能 (Lebensdaten unbekannt) 1430 aufgezeichneten Unterweisungen seines Vaters Zeami 世阿弥 (1363?–1443?), “Gespräche über Göttermusik” 中楽談儀 (*Sarugaku dangi*), ordnen das Stück als Werk Zeamis ein. Vgl. OMOTE Akira 表章 und KATŌ Shūichi 加藤周一 (Hg.): *Zeami Zenchiku* 世阿弥・善竹 ([Traktate] Zeami[s] und Zenchiku[s]), Iwanami Shoten 岩波書店 1974: 259–314 (Nihon shisō taikēi 日本思想大系 24), hier 291.

41 Die sechs Daseinsbereiche bezeichnen die Existenzformen, in denen alle Lebewesen in einem Kreislauf aus Geburt und Wiedergeburt zirkulieren. Zu Ihnen gehören die “Himmelswelt” 天上 (*tenjō*), “Menschen” 人間 (*ningen*), “den Krieg liebende Dämonen” 阿修羅 (*ashura*), “Tiere” 畜生 (*chikushō*), “hungrige Geister” 餓鬼 (*gaki*) und “Höllen” 地獄 (*jigoku*). Das Durchlaufen der Daseinsbereiche ist mit Leid verbunden, Ziel ist das Verlassen des Kreislaufs mit dem Erlangen der Erleuchtung.

42 Da Mönche ihr Kopfhair abrasieren, besitzt *nyūdō* auch neben der oben angegebenen die Bedeutung “Glatzkopf”. In der japanischen Fassung der Erzählung wird der Oktopus explizit als “buddhistischer Priester” 法師 (*hōshi*) bezeichnet. Vgl. ŌSHIMA Tatehiko 大島建彦 (Hg.): *Otogizōshi shū* (Sammlung geselliger Hefte), Shōgaku Kan 小学館 1974: 475–85 (Nihon koten bungaku zenshū 日本古典文学全集 36), hier 483.

Komisch wirken die Versuche des Fischers Shijira in “Hefte [über eine] Venusmuschel” 蛤草子 (*Hamaguri no sōshi*, “The Tale of the Clam”, Nüffer), die schöne junge Frau, die, ähnlich der Venus Boticellis,<sup>43</sup> der von ihm gefangenen Schale entsteigt, mit Verweis auf seine Armut zur Rückkehr ins Meer zu bewegen. Schließlich begleitet sie ihn zu der Hütte, die er mit seiner Mutter bewohnt, und Shijira lässt sich zu einer Eheschließung überreden. Nach der Hochzeit zieht sich die Frau zurück, um Flachs, den sie zuvor gesponnen hat, zu weben (379), und übergibt ihrem Gatten nach fünfundzwanzig Tagen ein Tuch, das er einem alten Mann auf dem Markt für dreitausend Goldstücke verkauft (380).

Ein poetischer, mitunter melancholischer Tonfall charakterisiert “Wildgans-Hefte” 雁の草子 (*Kari no sōshi*, “The Tale of a Wild Goose”, Staum Mei), “Erzählungen [über] den Geist der Chrysantheme”<sup>44</sup> (*Kiku no sei monogatari*, “The Chrysanthemum Spirit”, Melissa McCormick) und “Erzählungen über Tamamizu” 玉水物語 (*Tamamizu monogatari*, “The Tale of Tamamizu”, Kimbrough und William Bryant). Eine Wildgans verbirgt sich hinter dem Fremden, dem die Tochter eines niederen Adligen im Ishiyama-Tempel 石山寺 begegnet. Sehnsucht der jungen Dame Kazashi nach den vergänglichen Chrysanthemen und ihre Traurigkeit über deren Welken beschwören einen schönen Jüngling herauf, bei dem es sich in Wirklichkeit um eine Metamorphose der Herbstblumen handelt (301).

Verwandlung erweitern “Erzählungen über Tamamizu” um cross-dressing, denn hinter der jungen Frau verbirgt sich ein männlicher Fuchs. Dieser hat sich in die Tochter des Fürsten Takayanagi たかやなぎ verliebt und findet nach Adoption durch eine wohlhabende Familie Anstellung als ihre persönliche Dienerin (310). Anders als zahlreiche literarisch fixierte Artgenossen (siehe unten) liegt Tamamizu das Wohlbefinden ihrer Herrin am Herzen. Bei einem Wertsammeln schöner Herbstblätter lässt sie ihre Brüder mit dem Lotus-Sutra verzierte Zweige finden (314). Die Adoptivmutter bewahrt der Fuchs vor rachsüchtigen Absichten seines Onkels, der den Tod des Sohnes

43 Diesen Vergleich stellten Studierende des Kurses “Eine Einführung in die Kultur- und Ideengeschichte anhand des Beziehungsgeflechts von Mensch und Tier in *otogizōshi*” (Goethe-Universität Frankfurt am Main, WS 2019 / 2020) an.

44 Die zugrunde gelegte Fassung in ICHIKO Teiji 市古貞次 u.a. (Hg.): *Muromachi monogatari shū jō* 室町物語集上 (Sammlung Muromachi-[zeitlicher] Erzählungen, [Band] 1), Iwanami Shoten 岩波書店 1989: 293–309 (Shin Nihon koten bungaku taikai 新日本古典文学大系 54) trägt den Titel “Prinzessin mit Blüten im Haar” かざしの姫君 (*Kazashi no himegimi*). Kimbrough gibt in seiner Einleitung beide Namen der Erzählung an (294), wählt jedoch für die Übersetzung den oben genannten.

durch die Hand ihres Vaters vergelten möchte, und die Frau mit Krankheit peinigt (319–21).

Das mit literarischer Motivik konforme, bössartige Gegenstück entwerfen “Hefte [über] die Dame Tamamo” 玉藻前草紙 (*Tamamo no mae sōshi*, “Lady Tamamo”, Nüffer). Eine schöne Hofdame, die klug über philosophische Fragen (351) sowie Prinzipien der Poesie (352) und Musik (353–55) spricht, hat Kaiser Toba 鳥羽天皇 (1103–56) in ihren Bann gezogen. Als der Herrscher schwer erkrankt, enthüllen Weissagungen Abe no Yasunaris 安部泰成 den unheilvollen Einfluss seiner Begleiterin (360). Listig lässt er die Hofdame einen heiligen Zeremonienstab tragen, woraufhin die Kreatur in das entlegene Nasu-Moor 那須野 flieht (363–64). Den Krieger Kazusa no Suke 上総介 und Miura no Suke 三浦介 gelingt es, das Ungeheuer mit einem Pfeil zu töten (370).

Nicht nur in letzterer Erzählung, auch in den anderen Texten bleiben human-animalische oder human-florale Grenzen gewahrt: Die Versuche des Mäuserichs Gon no Kami, die Gemahlin zurückzugewinnen, scheitern, und er beschließt traurig, der Welt zu entsagen. Bei Shijiras erfolgreicher Rückkehr vom Markt gibt sich seine Frau als Dienerin Kannons zu erkennen und schwebt auf einer weißen Wolke zum Himmel. Bald nach Aufbruch der Wildgans erhält seine menschliche Partnerin einen Brief, der vom Tod des Geliebten berichtet (335). Die Trauernde wird Nonne und betet in einem nahe gelegenen Tempel für den Verstorbenen (336). Unfähig, die unerfüllte Liebe länger zu ertragen, entschließt Tamamizu sich, während des Einzugs ihrer Herrin in den Kaiserpalast zu verschwinden (322). Der jungen Frau erklärt sie dies und ihre wahre Existenz in einem Gedicht (323–27).

Der Chrysanthemenjüngling beginnt Spuren des Verfalls zu zeigen, als der Vater seiner Partnerin Blumen für den Kaiser abschneiden lässt. Beim Öffnen des Abschiedsgeschenks findet die Dame Kazashi ein in Papier eingeschlagenes Blütenblatt und entdeckt die wahre Natur der Begegnung (301). Nach der Geburt einer Tochter stirbt sie (303). Das Kind wächst zu einer schönen Frau heran und wird kaiserliche Gemahlin (304).

Anthropomorphe Tiere treten in “Bildrolle [über] den Kampf der zwölf Tiere” 十二類合戦絵巻 (*Jūnirui kassen emaki*, “The War of the Twelve Animals”, Sarah E. Thompson) und “Sperlings religiöses Erwachen” 雀の発心 (*Suzume no hosshin*, “The Sparrows Buddhist Awakening”, Kimbrough) auf. Beide Erzählungen weisen der Poesie eine zentrale Stellung zu und bearbeiten spielerisch die im Vorwort der “Sammlung alter und moderner Ge-

dichte” 古今和歌集 (*Kokin waka shū*, entstanden 905–14) fixierte Vorstellung, dass selbst Vögel im alten Japan Verse komponierten.<sup>45</sup>

An einem Gedichtwettstreit entzündet sich ein Kampf zwischen den zwölf magischen Repräsentanten der Tierkreiszeichen und einer Gruppe gewöhnlicher animalischer Spezies: Als dem Marderhund 狸 (*tanuki*, *Nyctereutes procyonoides*) die Rolle des Schiedsrichters verwehrt wird, scharft der Gekränkte eine Truppe zusammen, um die Göttlichen zu attackieren (394). Angriff und Gegenschlag folgen. Als das neue Schloss des Aggressors auf dem Atago-Berg 愛宕山 dem Sturm der Tierkreiszeichen nicht standhält (408–9), entsagt er der Welt und widmet sich der “tanzenden Anrufung [Amida-]Buddhas” 念仏踊 (*nenbutsu odori*)<sup>46</sup> (414).

Die letzte Erzählung verleiht einer Tragödie poetischen Ausdruck. Als eine Schlange das Kind eines jungen Spatzenpaares verschlingt (418), bekunden zahlreiche Vögel ihr Beileid in Gedichtform. Am Ende steht der Entschluss des trauernden Vaters, sich der “tanzenden Anrufung [Amida-]Buddhas” hinzugeben (433). Seine Frau tut es ihm gleich und wird Nonne.

Die Übersetzungen Staum Meis und Nüffers sind sorgfältiger kommentiert, stellenweise unter Angabe von Sekundärliteratur.<sup>47</sup> Staum Mei erläutert nicht abgedruckte Illustrationen und überträgt eingeschriebene wörtliche Rede (“Worte im Bild” 画中詞 *gachūshi*), auf den entsprechenden Seiten grau unterlegt.<sup>48</sup> Beziehungen zwischen Text und Bild werden greifbar.

Nüffers Einleitungen zeichnen sich durch Eloquenz und einen flüssigen Stil aus, in ihrer Kürze bleiben Interpretationsansätze jedoch zum Teil unverständlich. Inwiefern “Hefte [über] die Dame Tamamo” rückwirkend Kriegerherrschaft auf verschiedenen Ebenen legitimieren (vgl. 349) ist unklar. Ihren Hinweis zum selben Text, das Motiv erscheine zwischen dem 15. und 19. Jahrhundert in nahezu jedem Genre und Medium, führt sie nicht weiter aus (348).<sup>49</sup>

45 Vgl. Kimbroughs Einleitung zu “Sperlings religiöses Erwachen” (417).

46 In der Strömung des Amidismus galt die Anrufung Amida Buddhas als erfolgversprechende Praxis, um eine Wiedergeburt im paradiesischen Reinen Land zu erlangen. In einigen Richtungen entwickelten sich kollektive Gesänge und Gebetstänze, die unter dem Namen *nenbutsu odori* zusammengefasst werden.

47 Vgl. z.B. Fn. 1 zu den “Wildgans-Heften” (328).

48 Ebenso verfährt Thompson bei “Bildrolle [über] den Kampf der zwölf Tiere”.

49 Nüffer verweist in Fn. 2 lediglich auf eine thematisch entsprechende Studie Michael BATHGATES: *The Fox's Craft in Japanese Religion and Folklore: Shapeshifters, Transformations, and Duplicities*, New York: Routledge 2004.

Wenig kulturgeschichtliche Einordnung erfahren animalische Protagonisten. Neben der dämonischen Fuchsfrau prägt die Figur der Gottheit Inari 稲荷 die Wahrnehmung.<sup>50</sup> Im Kyōgen erfährt das Bild Erweiterung um humoristische Elemente.<sup>51</sup> Ebenso präsent in vormodernen Erzählungen ist der Marderhund. Die “Geschichtensammlung von heute und einst” 今昔物語集 (*Konjaku monogatari shū*, um 1120) enthält weitere Beispiele für sein Agieren als listiger Bösewicht mit magischen Fähigkeiten, die als Kontext interessiert hätten.<sup>52</sup> Auch poetische Konnotationen von Vögeln in “Blumen-[und] Vogel-Bildern” 花鳥画 (*kachōga*)<sup>53</sup> als Hintergrund zu den Beileidsbekundungen der geflügelten Freunde des Sperlings finden in der entsprechenden Einleitung keine Erwähnung.

Obwohl die Listen weiterführender Literatur auf englische Arbeiten und (Teil)übersetzungen zweier Varianten der “Maus-Hefte” verweisen, behandelt Staum Mei deren Inhalt nicht. Beide Versionen weichen stark von der vorliegenden ab und ergänzen das Bild: Während in der von Nüffer analysierten Fassung Tosa Mitsunobus 土佐光信 (1469–1523) die Maus in Menschengestalt eine Liaison mit einer jungen Frau eingeht und nach Entlarvung zum Futter der Hauskatze wird,<sup>54</sup> schildert der Autor in dem von

50 Vgl. Jacques H. KAMSTRA: “The Goddess who Grew into a Bodhisattva Fox: Inari”, Irmela HIJYA-KIRSCHNERIT und Jürgen STALPH (Hg.): *Bruno Lewin zu Ehren. Festschrift aus Anlass seines 65. Geburtstages. Band II. Japan. Geschichts- und kulturwissenschaftliche Beiträge*, Bochum: Studienverlag Dr. Norbert Brockmeyer 1989: 179–214 (Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung 13).

51 Komik entsteht etwa, wenn die betrunkenen Diener anstatt des Tieres in dem Stück “Der ausgeräucherte Fuchs” (*Aburi-gitsune*) ihren Herrn ausräuchern. Vgl. Stanca SCHOLZ-CIONCA: *Entstehung und Morphologie des klassischen Kyōgen im 17. Jahrhundert. Vom mittelalterlichen Theater der Außenseiter zum Kammerspiel des Shogunats*, München: Iudicium 1998: 80.

52 Exemplarisch ist “16. Erzählung, wie [der Mönch] Fumyō aus dem Jōrin-Tempel in China das Lotus-Sutra rezitiert und einen [bösen] Geist bezwingt” 震旦定林寺普明、轉讀法花經伏靈語第十六. Als der im Titel genannte Geistliche zur kranken Frau eines Mannes namens Ōton 王通 gerufen wird, sieht er ein Wesen, das einem Marderhund gleicht. YAMADA Yoshio 山田孝雄 u.a. (Hg.): *Konjaku monogatari shū II* 今昔物語集 II (Geschichtensammlung von heute und einst, [Band] II), Iwanami Shoten 岩波書店 1960 (Nihon koten bungaku taikai 日本古典文学大系 23): 139–40.

53 In ihrem Beitrag zu exotischen Vögeln in der Edo-Zeit geht Martha Chaiklin auch auf diesen Aspekt ein: “Exotic-Bird Collecting in Early-Modern Japan”, Gregory M. PFLUGFELDER und Brett L. WALKER (Hg.): *JAPANimals. History and Culture in Japan's Animal Life*, Ann Arbor: Center for Japanese Studies. The University of Michigan 2005: 125–62 (Michigan Monograph Series in Japanese Studies 52), hier 125.

54 Laura K. NÜFFER: *Of Mice and Maidens. Ideologies of Interspecies Romance in Late Medieval and Early Modern Japan*. Online zugängliche Dissertation der University of

Mills übertragenen Text das Geschehen aus animalischer Perspektive: Das Tier erscheint einem Zen-Mönch im Traum und beklagt seine Wahrnehmung als Schädling, obwohl der Unterschied zwischen Gut und Böse bloß Illusion sei.<sup>55</sup> Ihre japanische Bezeichnung, *nezumi*, deutet die Maus als Ausdruck "reiner Erleuchtung"<sup>56</sup> und begründet so die eigene Überlegenheit. Das Werk, das nur in einer Kopie aus dem späten sechzehnten bis Mitte siebzehnten Jahrhundert erhalten ist, lässt sich weniger "geselligen Heften" als "buddhistischen Lehrtexten" 法語 (*hōgo*) zuordnen.<sup>57</sup>

Wie im Vorangegangenen fehlen Hinweise auf inhaltliche Entsprechungen im Nō. Nüffers Kommentar zur Bezwingung des Nue- 鵺 Dämons durch Minamoto no Yorimasa 源頼政 (1104–80) verweist auf "Erzählungen [über das Geschlecht] der Heike", behandelt jedoch das Drama nicht (vgl. 363, Fn. 34). Zahlreiche Beispiele für Protagonisten, die in menschlicher Gestalt auftreten, in Wirklichkeit jedoch Geist einer Blume oder eines Baumes sind, lässt McCormicks Einleitung zu "Erzählungen [über] den Geist der Chrysantheme" unerwähnt.<sup>58</sup> Die im Titel des Bandes genannten Themen bleiben auf ihre Darstellung in den Erzählungen beschränkt. Eine kontextualisierende Auseinandersetzung fehlt.

---

Pennsylvania 2014, <https://repository.upenn.edu/edissertations/1389> (Zugriff am 19. 1. 2020): 82–167.

55 D. E. MILLS: "The Tale of the Mouse. *Nezumi no Soshi*", *Monumenta Nipponica* 34.2 (1979): 155–68.

56 *Ne* 根 "Wurzel" verweist auf die "Wurzeln der Erleuchtung", *sumu* 澄む bedeutet "klar werden". Vgl. ebenda: 167.

57 Vgl. ebenda: 155–56.

58 In "Mädchenblüten" 女郎花 (*Ominameshi*) verwandelt sich die Frau des Ono no Yori-kaze 小野頼風 nach ihrem Tod in eine Blume, die das Grab schmückt. Große motivische Ähnlichkeit besitzt "Kōu" 項羽, in dem der gleichnamige Feldherr (chinesisch Xiàng Yǔ; -232 bis -202) als Protagonist auftritt. Unfähig, die Niederlage des Partners gegen den ersten Han-Kaiser Ryū Hō 劉邦 (chinesisch Liú Bāng, später "Kaiser Gao von Han" 漢高祖, chinesisch Hàn Gāozǔ; -256 bis -195) zu ertragen, stürzt sich seine Geliebte, die "Schönheit Gu" 虞美人 (auch "Prinzessin Gu" 虞姬 Guki / 虞氏 Gushi, chinesisch Yújī; -? bis -202), von einem Felsen. Bald wächst auf ihrem Grab eine Mohnblume 美人草 (*bijinsō*), bei der es sich um eine Inkarnation der Verstorbenen handelt. Komplexer gestaltet sich die Verwandlung in Konparu Zenchikus 金春禪竹 (1405–70?) Teika 定家: Hier nimmt die Liebe der Dichterin Shokushi / Shikishi Naishinnō 式子内親王 (1149–1201) zu dem Poeten Fujiwara no Teika 藤原定家 (1162–1241) in einer Ranke an ihrem Gedenkstein Form an. Kanze Nobumitsu 観世信光 (1450–1516) lässt in "Wanderpriester und Weide" 遊行柳 (*Yugyō Yanagi*) aus den Wurzeln des alten Baumes seinen durch Gebete beschworenen Geist erscheinen. Zu diesen Nō vgl. Pia SCHMITT: *Räume der Erscheinung und Transformation. Semiotik von Wagen, Boot und Grab als kulturelle Motive und Bühnenrequisiten des mittelalterlichen Nō*, München: Iudicium 2015: 161–65.



Neben diesen Ungenauigkeiten fallen wiederkehrende Probleme im Umgang mit religiösen, kulturgeschichtlichen oder literarischen Hintergründen auf. Exemplarisch werden einige Aspekte angeführt.

Unkommentiert bleibt die Bedeutung der Gottheiten, deren Anrufung zahlreichen Kämpfen vorangeht.<sup>59</sup> Ebenso verfahren die Autoren wiederholt mit Ritualen<sup>60</sup> sowie mythologischen und poetisch konnotierten Orten<sup>61</sup> und Mönchsamen.<sup>62</sup> Wenn der Sohn in “[Fürst] Isozaki” seiner Mutter erklärt, Zen bedeute “to abandon the single-pointed *vajra* and the handbell and to meditate on the character A” (225), kommentiert Kimbrough lediglich die Bedeutung des “A”, mit den übrigen Informationen lässt er den Leser alleine.

Auch intertextuelle Verbindungen zu anderen Werken erfahren an vielen Stellen keine Behandlung. Auffallend sind vage Formulierungen wie “appears in numerous other sources”.<sup>63</sup> Bei “[Fürst] Isozaki” nennt Kimbrough zwar Zen-Traktate, die Varianten eines übersetzten Gedichtes enthalten, gibt die Texte jedoch nicht an (227, Fn. 21). Weitgehend unkommentiert bleiben

59 Dass Hachiman seit dem 11. Jahrhundert als Kriegsgott verehrt wurde, kommentiert Kimbrough in “Erzählungen [über] Tawara Tōda” (77) nicht. Ebenso verfährt er mit der martialischen Divinität Tamon Ten 多聞天 sowie mit Tenjin 天神, Herr des Donners, aber auch der Künste, die Minamoto no Yoshitsune in “Inselüberquerungen des ehrenwerten Sohnes” beim Kräfteressen mit König Kanehira かねひら王, Herrscher der Ezo, um Hilfe bittet (161). Ohne Erläuterung lässt Kimbrough in “Hefte [über die] Fuji-Höhle” auch Taishaku Ten 帝釈天, Schutzgott der buddhistischen Lehre (204). Atkins kommentiert in “Ursprünge des Knaben-Kannon” die Gottheiten Fudō 不動明王, seine Begleiter Kongara 矜羯羅 / 金伽羅 und Seitaka 制吒迦 / 勢多迦 sowie die zwölf Schutzgottheiten des Buddhismus nicht (242). Dies gilt auch für “Great Shrine of Amaterasu at Ise”, “Triple Great bodhisattva Hachiman” und “Nikkō Avatar of the Great Shrine at Utsunomiya” in “Hefte [über] die Dame Tamamo” (368).

60 “Erzählungen [über] Tawara Tōda” lassen “*goma* fire ritual” (190) ohne Erklärung.

61 In “Palast des Tengu” wird “Nine-Grade Pure Land Paradise World of the West” (138) nicht kommentiert. Dasselbe gilt für den Berg Potalaka (Fudaraku-sen 補陀落山), mythologischer Wohnort Kannons, in “Ursprünge des Knaben-Kannon” (244). Ebenso bleiben “lovelier than Mount Mubasute and the Kiyomi Barrier combined” als Vergleich für die Schönheit der jugendlichen Zweitfrau (“[Fürst] Isozaki”) ohne Erläuterung (220).

62 Nen’ami ねん阿弥, Mönchsname Gon no Kamis in “Maus-Hefte” (S. 291) und Kejōbō 花乗房, Mönchsname des Marderhundes in “Bildrolle [über] den Kampf der zwölf Tiere” werden nicht erklärt (414).

63 Dementsprechend verfährt Kimbrough mit einem Gedicht aus der “Neuen Sammlung alter und moderner Gedichte” 新古今和歌集 (*Shin Kokin waka shū*, Beginn der Kamakura-Zeit) in “Ibuki-Knabe” (Fn. 15, 69).

poetische Anspielungen auf einzelne Kapitel des *Genji monogatari* (219)<sup>64</sup> sowie Verweise auf die Dōjōji-Legende 道成寺 in derselben Geschichte (231).

Dies gilt auch für einige (japanische) Begriffe. Ohne Erläuterung oder Versuch einer Übersetzung stehen der Vogel *garuda* und der Fisch *makara*<sup>65</sup> in “Hefte [über] die Dame Tamamo” (351) sowie die Waffe “Bärenklaue” 熊手 (*kumade*, 406) in “Bildrolle [über] den Kampf der zwölf Tiere”.

Uneinheitlich wirkt der Umgang mit Titeln literarischer Werke. Meist nennen die Autoren japanische Überschriften in lateinischer Umschrift, in Klammern erfolgt eine Übersetzung ins Englische. An einigen Stellen fehlt die japanische Bezeichnung,<sup>66</sup> zum Teil bleibt die Übertragung aus. Letzterer Fall ist angesichts der schwierigen Translation mancher Titel gerechtfertigt, ersteres erzeugt jedoch einen unordentlichen Eindruck.

Dieses Bild verstärkt die Handhabung literaturwissenschaftlicher Terminologie. “Worte im Bild” *gachūshi* wird in Staum Meis Einleitung zu “Maus-Heften” mit “bits of text in the paintings” (275) übersetzt, bei “Wildgans-Heften” schreibt die Übersetzerin “words within the painting” (328).

Im Kontrast dazu stehen detaillierte Kommentare. McCormick gibt bei “Erzählungen [über] den Geist der Chrysantheme” alle nachfolgenden Anthologien an, in denen ein Werk der “Sammlung alter und moderner Gedichte” erscheint, auf das ihr Text anspielt (vgl. 301, Fn. 6), Staum Mei behandelt bei “Erzählungen [über] den Geist der Chrysantheme” intertextuelle Verbindungen zu anderen Poemen und Werken (vgl. 332, Fn. 7–9), Nüffer erläutert mythologische und poetologische Kontexte (vgl. z.B. 352–53, Fn. 15–18).<sup>67</sup> In “Palast des Tengu” fasst Kimbrough inhaltlich abweichende

64 Der Autor gibt in Fn. 2 lediglich an, dass der Text an dieser Stelle auf Kapitel des Heianzeitlichen Werkes anspielt.

65 Bei dem Vogel *garuda* (japanisch “Gold-Flügel-Vogel”, 金翅鳥 *konjichō*) handelt es sich um ein Wesen der buddhistischen Mythologie, das Feuer spuckt und Drachen in den Meeren um den heiligen Berg Sumeru (japanisch Shumisen 須彌山) jagt. *Makara* (japanisch 摩竭魚 *makatsu*) entstammt der hinduistischen Vorstellung und tritt dort als Symbol Kāmas, Gottheit der Liebe, sowie als Reittier der Meeresgottheit Varuna auf. Das Fischwesen, das auch in Sutren Erwähnung findet, taucht in japanischen Erzählungen als Schiffe versenkendes Unterwassermonster auf.

66 Ohne Angabe des Originals steht “*An Account of the New Monkey Music*” in “Hefte [über] die Dame Tamamo” (358, Fn. 26).

67 Die Übersetzerin kommentiert den Mythos der Landeserschaffung durch die Gottheiten Izanami no Mikoto 伊邪那美命・伊弉冉尊 und Izanagi no Mikoto 伊邪那岐命・伊弉諾尊, poetische Konnotationen des Flusses Tomi 富川 und der Naniwa-Bucht 難波潟

Textvarianten zusammen (vgl. 129, Fn. 14) und ergänzt in der gewählten Fassung fehlende Passagen durch eine andere (vgl. 132, Fn. 18).<sup>68</sup> Ausführlicher behandelt werden bei derselben Erzählung sowie mit Verweis auf die erste Erwähnung in “[Fürst] Isozaki” (229, Fn. 22) Wortspiele zweier der “Neuen Sammlung alter und moderner Gedichte” entnommener Verse (vgl. 142, Fn. 36 und 38). An dieser Stelle gibt Kimbrough mit “Ehefrau” 妻 (*tsuma*) und “unterer Saum [eines Kleidungsstücks]” 裾 (*tsuma*), wie sonst nicht üblich, die im Japanischen verwendeten chinesischen Schriftzeichen phonetisch identischer, aber in ihrer Bedeutung unterschiedlicher Worte an. Eine Benennung des rhetorischen Stilmittels, “[Aneinander] hängende Worte” 掛詞 (*kakekotoba*), bleibt jedoch aus. Paronomasie diskutiert Kimbrough auch bei “Wagen-Mönch-Heften” (236, Fn. 7), gibt jedoch keine Schreibweisen an.<sup>69</sup>

Resultat ist ein unentschlüsselter Eindruck. Die Bearbeitung der Texte changiert zwischen detaillierter philologischer Arbeit und Oberflächlichkeit. Dies spiegelt sich auch in den Übersetzungen. Immer wieder fallen Ungenauigkeiten auf. Im Zentrum stehen guter Stil und Leseflüssigkeit mit Vereinfachungen des Originals. Einige Themenbereiche seien exemplarisch angeführt.

Beispielhaft ist der Umgang mit Werktiteln. Obwohl im Original lediglich der Name des Dämons, Ibuki Dōji (wörtlich: “Ibuki-Knabe”), steht, ergänzt Kimbrough “the demon of” und überträgt *dōji* nicht, ohne diesen freien Umgang kenntlich zu machen, geschweige denn in einer Anmerkung zu dis-

---

sowie Anspielungen auf das Vorwort der “Sammlung alter und moderner Gedichte”. Darüber hinaus behandelt sie Zahlen-Symbolik in “Hefte [über eine] Venusmuschel” (vgl. 381, Fn. 14). Beispielhaft sind auch Erläuterungen zu der Eskorte, die Shijira in derselben Geschichte ins Reine Land bringt (384, Fn. 18), sowie Thompsons Angaben zu historischen Personen in “Bildrolle [über] den Kampf der zwölf Tiere” (387, Fn. 2–4).

68 Ebenso verfährt derselbe Übersetzer bei “Heften [über die] Fuji-Höhle”. Zu Rate gezogen werden neben der in Band 11 der “Gesamtausgabe Muromachi-zeitlicher Erzählungen” 室町時代物語大成 (*Muromachi jidai monogatari taisei*, 1983) edierten Version (vgl. 197) eine in “Sammlung Muromachi-zeitlicher Erzählungen” 室町時代物語集 (*Muromachi jidai monogatari shū*, 1962) abgedruckte Textfassung von 1607 (vgl. 198, Fn. 4) sowie ein Manuskript in Besitz des Keiō Universität Media Center 慶応義塾大学メディアセンター (Keiō Gijuku Daigaku Media Sentā), kommentiert in der Zeitschrift *Mita Kokubun* 三田国文 ([Studien zur] japanischen Literatur [aus dem] Mita-Bezirk Tokyos) 26 (1997) (vgl. 203, Fn. 17). Weitere Beispiele für die Ergänzung des gewählten Textes durch eine Variante finden sich in “Hefte [über] die Dame Tamamo” (355, Fn. 22).

69 Dieses Vorgehen wählt Kimbrough auch in “Sperlings religiöses Erwachen”. Vgl. 420, Fn. 6 und 7 sowie 423, Fn. 9.

kutieren (60). Ebenso verfährt der Autor mit *Onzōshi shima watari* (wörtlich: “Inselüberquerungen des ehrenwerten Sohnes”, das er mit “Yoshitsune’s Island-Hopping” wiedergibt (149). Bei *Shuten Dōji e* (wörtlich: “Bild des trunkenen Knaben”) ergänzt er nicht nur den Titel (“The Demon Shuten Dōji”), sondern lässt in der Transkription sogar einen Teil des Originals aus und gibt lediglich *Shuten Dōji* an (31).

Für das Japanische charakteristische Ausdrucksweisen verschleiern die Übersetzer hinter im Englischen gebräuchlichen Formulierungen. Dem Original näher ließe sich der Abschnitt としごろの旧き妻には後れ給ひ、忘れ形見の姫君一人おはしましける<sup>70</sup> in “Greisinnen-Haut” übersetzen mit “von seiner an Jahren alten Frau wurde [Naruse no Kiyomune, linke Torwache, durch den Tod alleine] zurückgelassen, und als Andenken [an sie] blieb [ihm] eine Prinzessin.” Kimbrough übersetzt die indirekte Ausdrucksweise des Todes mit “he lost his long-time wife” (266). Nicht korrekt übertragen erscheint die Angabe des Alters der Gemahlin. Im zweiten Teil des Satzes verstärkt er das Geschilderte durch Ergänzen des Wortes “only”, *himegimi* (“Prinzessin”) wird zu “Tochter”: “and had only a single daughter to remember her by” (ebenda). Ähnlich frei behandelt der Autor Textstellen in “Sperlings religiöses Erwachen”: くわひにんの、けしき<sup>71</sup> (“Anzeichen einer Schwangerschaft”) wird zu “pains of pregnancy” (418). In “Erzählungen über Tamamizu” überträgt er die subtile Andeutung der Gravidität mit 北のかた、たゝならず見えさせ給ふ<sup>72</sup> (“[seine] Gemahlin geruhte anders als gewöhnlich auszusehen”) mit einem expliziten “his wife began to look pregnant” (307). Ebenso verfährt Atkins in “Ursprünge des Knaben-Kannon”, als sich der sterbende Jüngling von seinem Meister verabschiedet: 互に別を惜給けるに<sup>73</sup> (“als beide die Trennung beklagten”) wird zu “each bade the other farewell” (245).

70 HAMANAKA Osamu 浜中修 (Hg.): *Shinchū Muromachi monogatari shū* 新註室町物語集 (Sammlung neu kommentierter Erzählungen der Muromachi[-Zeit]), Bensei Sha 勉誠社 1989: 13–21 (Daigaku koten sōsho 大学古典叢書 8), hier 13.

71 YOKOYAMA Shigeru 横山重 und MATSUMOTO Ryūshin 松本隆信 (Hg.): *Muromachi jidai monogatari taisei* 室町時代物語大成 (Vollständige Sammlung von Erzählungen der Muromachi[-Zeit], [Band] 7), Kadokawa Shoten 角川書店 1979: 588–97, hier 589.

72 YOKOYAMA Shigeru 横山重 und MATSUMOTO Ryūshin 松本隆信 (Hg.): *Muromachi jidai monogatari taisei* 室町時代物語大成 (Vollständige Sammlung von Erzählungen der Muromachi[-Zeit], [Band] 8), Kadokawa Shoten 角川書店 1980: 570–84, hier 570.

73 KOMATSU 1979: 157.

Dem entsprechend sind Hilfsverben an vielen Stellen nicht übertragen, wie etwa bei der Passage 三日過ぎしかば<sup>74</sup> (“Nachdem drei Tage verstrichen waren”) in “Ibuki-Knabe”. Kimbrough überträgt den temporalen Partikel ‘ba’ (hier: “nachdem”) nicht und gibt die Stelle vereinfachend mit “Three days passed, and” (63) an.

Ebenso wenig bemühen sich die Autoren um Wiedergabe honorativer Präfixe. Zu Beginn der “Erzählungen [über] den Geist der Chrysantheme” wird die Familie der Protagonistin vorgestellt, darunter die Mutter: 北の御方は大臣殿の御娘なり<sup>75</sup> (“[Seine] ehrenwerte Gemahlin war die ehrenwehre Tochter des [Herrn] Fürsten Minister”). McCormick lässt Höflichkeitsformen außer acht und schreibt “His wife was the daughter of the Lord Minister” (295–96). Auch das Englische bietet mit Adjektiven wie “respectable” oder “honourable” Möglichkeiten einer vielleicht weniger flüssigen doch genaueren Übersetzung. Im Sinne Wilhelm von Humboldts wäre dies der Versuch, die eigene Sprache durch fremde Ausdrucksformen zu erweitern<sup>76</sup> und, wie später von Walter Benjamin gefordert, “gewaltig bewegen”<sup>77</sup> und bereichern zu lassen. Der vorliegende Band hingegen lässt das Fremde nicht durchschimmern,<sup>78</sup> sondern erschafft für das Zielpublikum leicht verständliche Texte. Es entsteht jene Art von Übersetzung, die Friedrich Schleiermacher in seinen Abhandlungen “Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens” als Arbeiten, “welche, ihrem Leser gar keine Mühe und Anstrengung zumuthend, ihm den fremden Verfasser in seine unmittelbare Gegenwart hinzubringen, und das Werk so zeigen [wollen], wie es sein würde,

74 ICHIKO Teiji 市古貞次 u.a. (Hg.): *Muromachi monogatari shū jō* 室町物語集上 (Sammlung Muromachi-[zeitlicher] Erzählungen, [Band] 1), Iwanami Shoten 岩波書店 1989: 185–213 (Shin Nihon koten bungaku taikei 新日本古典文学大系 54), hier 194.

75 ICHIKO 1989: 293.

76 Wilhelm von HUMBOLDT: “Einleitung”, KÖNIGLICH PREUSSISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN (Hg.): *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften. Bd. VIII, Erste Abteilung, Übersetzungen*, Berlin: Behr 1909: 119–46, hier 130. Humboldt beschreibt, dass Übersetzungen “zur Erweiterung der Bedeutsamkeit und der Ausdrucksfähigkeit der eigenen Sprache” beitragen können.

77 Benjamin fordert dies mit Verweis auf den Philosophen Rudolf Pannwitz. Tillman REXROTH (Hg.): *Walter Benjamin: Gesammelte Schriften. Band IV*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1972: 9–21, hier 20.

78 Eine gelungene Übersetzung sieht Humboldt in dem Text, der das Fremde fühlbar macht. 1909: 132.

wenn der Verfasser selbst es ursprünglich in des Lesers Sprache geschrieben hätte”.<sup>79</sup>

Diesem Muster folgen unnötige Umstellungen der Wortreihenfolge und Zusammenschlüsse von Sätzen und Satzteilen. Exemplarisch ist 天神七代、地神五代なり。人皇の代となり、聖徳太子、初めて仏法を広めむがために、母となり、人民を育み、慈悲を垂れ給ひけるより以来、聖武天皇、延喜の帝まで、仏法王法盛なりける<sup>80</sup> in “Bild des trunkenen Knaben”. Mit stärkerem Bezug zum japanischen Text wäre: “Die Himmelsgötter existierten sieben Generationen, die Erdgötter fünf. [Nun] besteht die Generation der Menschenkaiser, und Shōtoku Taishi wurde, um als erster das buddhistische Gesetz zu verbreiten, zur Mutter [des Landes] und nährte das Volk, und seitdem er Mitgefühl [in sein Handeln] einfließen ließ, blühten bis zu Shōmu Tennō und Kaiser [Daigo] der Engi[-Ära] sowohl das buddhistische als auch das königliche Gesetz”. Kimbrough vereint beide Teile zu: “In the age of human sovereigns following seven and five generations of heavenly and earthly deities, Prince Shōtoku bestowed his mercy by becoming a mother of the country, nurturing the people so that he might introduce Buddhism to our land. From that time until the age of Emperor Shōmu and the Engi lord, Japan thrived with the Buddhist and Kingly Law” (32). Gibt diese Übersetzung auch den allgemeinen Sinn des Originals wieder, so stellt sie doch im Detail Bezüge her, die dort nicht stehen.

Ebenso vermeidbar erscheint die Fusion in der Anfangspassage der “Hefte [über die] Fuji-Höhle”. Kimbrough lässt Shogun Yoriie mit der Aufforderung “I want you to explore it and tell me what sorts of mysteries you find” an den zuerst beauftragten Wada no Heida Tanenaga わたのへいたたねなか herantreten (198). Im Original formuliert der Monarch zwei kurze Sätze: いかなる、ふしきな事やある、さかしてまいれ<sup>81</sup> (“Welche Geheimnisse gibt es [dort]? Ergründe [sie] und berichte [mir]!”). Die Aufforderung verliert in der englischen Fassung an Prägnanz.

Simplifikationen prägen auch den Umgang mit dem Kommentar japanischer Herausgeber. Während in “Erzählungen [über] Tawara Tōda” bei der ersten Nennung des Mönches Enchin 円珍 (814–91) im Original dessen

79 Friedrich SCHLEIERMACHER: “III. Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens. Vorgelesen den 24. Junius 1813”, *Friedrich Schleiermacher's sämtliche Werke. Dritte Abteilung. Zur Philosophie. Zweiter Band. Dr. Friedrich Schleiermacher's philosophische und vermischte Schriften. Zweiter Band*, Berlin: G. Reimer: 1838: 207–45, hier 231.

80 ŌSHIMA und WATARI 2002: 268–325, hier 268.

81 YOKOYAMA und MATSUMOTO 1983: 429–51, hier 429.

posthumer Titel Chishō Daishi 智証大師 (wörtlich: “Großer Lehrmeister des Zeugnisses der Weisheit”) steht, übernimmt Kimbrough den Namen zu Lebzeiten aus Ichiko Teijis Erläuterungen,<sup>82</sup> ohne dies kenntlich zu machen (85).<sup>83</sup>

Die japanische Fassung “Inselüberquerungen des ehrenwerten Sohnes” enthält an mehreren Stellen die Worte *kanzeki* und *kanfutsu*, angegeben in der Silbenschrift *hiragana*. Ōshima Tatehiko führt ihre Bedeutung als unbekannt an.<sup>84</sup> 山の奥のかんぜき (wörtlich: *kanzeki* inmitten der Berge”) und 大海のかんふつ (wörtlich: *kanfutsu* der Ozeane”) überträgt Kimbrough frei mit “deep mountain passes” und “treacherous sea straits” (157). Seine Ergänzungen kommentiert er nicht. Ebenso wenig erfahren fehlende Stellen, die in der Übersetzung zum besseren Verständnis eingefügt wurden, eine detaillierte Erläuterung. Wie Ōshima mit Verweis auf eine andere Textfassung seines Kommentars zu “Ursprung der [Himmels]brücke” (207, Fn. 14) ausführt, sind an einer Stelle 「聞たりける。うばとおほちと、二人して」<sup>85</sup> ausgelassen. Kimbrough übersetzt Ōshimas Hinweis entsprechend in freierem Umgang mit der Wortreihenfolge (siehe Fn. 85): “There were two of them, an old woman and an old man” (117) und fügt in Fn. 21 hinzu “The original text appears to be missing one or two lines here, and has been amended to make sense”. Eine Erklärung der Ergänzung erfolgt nicht.

82 ICHIKO Teiji 市古貞次 u.a. (Hg.): *Muromachi monogatari shū ge* 室町物語集下 (Sammlung Muromachi-[zeitlicher] Erzählungen, [Band] 2), Iwanami Shoten 岩波書店 1992: 85–139 (Shin Nihon koten bungaku taikai 新日本古典文学大系 55), hier 111, Anm. 5.

83 Ähnlich frei arbeitet Tamara Salomon in “Ursprung der Suwa[-Gottheit]”. Die Erzählung beginnt mit 須弥山より南、南閻浮提、大日本国の始めは国常立尊なり: “Südlich des Berges Sumeru [liegt das Land] Jambudvīpa, der Beginn des großen Sonnenursprungslandes ist die Gottheit Kuni no Kototachi no Mikoto”, MATSUMOTO Ryūshin 松本隆信 (Hg.): *Otogizōshi shū* 御伽草子集 (Sammlung geselliger Hefte), Shinchō Sha 新潮社 1980: 249–87 (Shinchō Nihon koten shūsei 新潮日本古典集成): 251. Den ersten Teil schmückt Salomon durch eine Erläuterung aus: “South of the world mountain Sumeru lies Jambudvīpa, where humans live”. Im folgenden wird das Subjekt “Beginn” zu einem temporalen Ausdruck: “There, in the first days of the great land of Japan, dwelled the god Kunikototachi” (175).

84 ŌSHIMA und WATARI 2002: 103, Anm. 17 und 18.

85 Ebenda: 207. In der von Ōshima und Watari edierten Textfassung lautet der Satz: 「今宵は、わが宿へ具足し奉りて、おもしろきこと聞かん」とて、入れ参らせて聞きたり、して介錯申ける。Dem Original nahe übersetzt könnte eine Übertragung ins Deutsche lauten: “‘Heute Abend nehmen [wir Dich] mit in unser Haus und wollen interessante Dinge hören’, sprachen [sie]. [Sie] ließen ihn eintreten, hörten [ihn] zu [...] und umsorgten [ihn]”. Der fehlende Teil schließt an 「聞き」 an.

In seinem Erfahrungsbericht zur Übersetzung beschreibt Umberto Eco Translation als Verhandlungsprozess zwischen Ausgangstext, Autor – im Falle, dass er noch lebt –, Entstehungs- und aufnehmender Kultur, Leserwartungen sowie den Forderungen der Verlagsindustrie.<sup>86</sup> Der Band *Monsters, Animals, and Other Worlds* ist im Universitätsverlag der Columbia University erschienen und Teil der wissenschaftlichen Reihe “Translations from the Asian Classics”. Vor diesem Hintergrund überrascht es, dass Übertragungen derartige Freiheiten aufweisen.

Grundregel einer guten Übersetzung ist, dass sie nicht mehr sagen sollte als das Original.<sup>87</sup> Dennoch geht der Umgang mit dem Ausgangstext zum Teil so weit, dass Szenen ergänzt und mitunter verzerrt werden. In der Anfangspassage der “Maus-Hefte” stellt Rachel Staum Mei den animalischen Protagonisten als “venerable old mouse” vor (276). Die zugrunde gelegte japanische Fassung enthält keine solche Charakterisierung.<sup>88</sup> Unnötig erscheint die Interpretation von Satzteilen als Nebengedanke durch Setzen von Klammern in “Teufelsfisch”: Nüffer schreibt “In the end, not being made of stone or wood” (although there was a trace of embarrassment on her perpetually ruddy face), she wrote” (344). Ōshimas Edition lässt eine solche Unterordnung der Passage nicht zu.<sup>89</sup> In “Greisinnen-Haut” stellt Kimbrough den Sohn des Hauses, dem die junge Frau als Alte getarnt dient – im Japanischen beschrieben mit 十朗たかよしは、詩歌管弦の道にも暗からず<sup>90</sup> (“Jūrō Takayoshi waren die Wege der Dichtung und der Musik nicht unbekannt”) – lapidar als “Jūrō Takayoshi knew a thing or two about poetry and music” (269) vor. Es entsteht der im Original nicht vorhandene Eindruck eines eher ungebildeten Jungen. Der Fortgang des Satzes “and since he was a person of refinement, he, too, begrudged the setting moon” (ebenda)<sup>91</sup> erzeugt ein widersprüchliches Bild.

86 Umberto ECO: *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Milano: Bompiani 2003: 18.

87 Vgl. ebenda: 110. Eco verweist auf BERMAN 1999.

88 In der von Ōshima Tatehiko edierten Textfassung steht lediglich 古鼠 (“alte Maus”): ŌSHIMA 1974: 496.

89 さすが、石木ならねば、例の赤ら顔にて、御恥づかしくも侍れど (“und weil sie, wie zu erwarten, nicht aus Stein oder Holz war, [sprach sie] mit gewohnt rotem Gesicht, auch wenn [es sie] peinlich berührte”). ŌSHIMA 1974: 481–82.

90 HAMANAKA 1989:16.

91 優しかりける人なれば、入さの月を惜しみ給ひて (“und weil [er] ein eleganter Mensch war, betrauerte [er] den schwindenden Mond”). Ebenda.



Gewagt erscheint seine Übersetzung des Ausdrucks あなかしく mit “Amen” als Abschluss der Erzählung “Klein-Atsumori” (264). Matsumoto Ryūshin erläutert die Textstelle in Anmerkung 15 als Bekundung des Respekts gegenüber etwas Erhabenem.<sup>92</sup> Kimbroughs Vorschlag transportiert christliche Konnotationen. Die englische Entsprechung, ein schlichtes “Ach, wie ehrwürdig”, erscheint passender.

Trotz dieser Diskussionspunkte ist das Erscheinen des Bandes positiv zu bewerten. Herausgeber und Übersetzer leisten einen wichtigen Beitrag zur literaturwissenschaftlichen Japanforschung. Zugleich stellen sie für Mensch-Tier-Studien interessantes Quellenmaterial in Übersetzung bereit. Auf dieser Grundlage sind komparatistische Arbeiten möglich.

Liegen die Ausgangstexte auch in edierter Form vor, so handelt es sich in einigen Fällen nur um Transkriptionen des Originals.<sup>93</sup> Kommentar oder Übersetzungen ins moderne Japanisch fehlen. Insbesondere die Bearbeitung dieser Texte bringt Hürden mit sich: Fehlende Satzzeichen lassen die Trennung einzelner Abschnitte nicht auf den ersten Blick erkennen. Da nur wenige Kanji zum Einsatz kommen, bleiben homophone Ausdrücke zum Teil mehrdeutig.<sup>94</sup> Auch vor diesem Hintergrund ist die Leistung der Autoren zu würdigen.

---

92 1980: 327.

93 Dies betrifft die Erzählungen “Sperlings religiöses Erwachen”, “Ursprünge des Knaben-Kannon”, “Hefte [über Ki no] Haseo”, “Bildrolle [über] den Kampf der zwölf Tiere”, “Palast des Tengu”, “Erzählungen über Tamamizu”, “Wagen-Mönch-Hefte”, “Hefte [über die] Fuji-Höhle”, “Erdspinnen-Hefte” und “Hefte [über] die Dame Tamamo”.

94 Sarah E. Thompson übersetzt つらきめ人にはあはさる als Teil der “Worte im Bild” der zweiten Illustration zu “Bildrolle [über] den Kampf der zwölf Tiere” mit “and you do not meet with coldhearted women” (394). Möglich und wahrscheinlicher erscheint die Deutung von *tsuraki me* つらき目 als “Unglück” statt als つらき女 (“unangenehme Frau”). Eine alternative Übersetzung wäre: “kein Unglück trifft Menschen”. In der japanischen Fassung findet sich die Stelle auf S. 55: UMEZU Jirō 梅津次郎 und OKAMI Masao 岡見正雄 (Hg.): *Obusuma Saburō emaki, Haseo sōshi, Eshi no sōshi, Jūnirui kassen emaki, Fukutomi sōshi, Dōjōji engi emaki* 男衾三郎絵巻・長谷雄双紙・絵師草紙・十二類合戦絵巻・福富草紙・道成寺縁起絵巻 (‘Bildrolle [über] Obusuma Saburō’, ‘Hefte [über Ki no] Haseo’, ‘Hefte [über einen] Maler’, ‘Bildrolle [über] den Kampf der zwölf Tiere’, ‘Erzählungen [über den Hofbeamten] Fukutomi’, ‘Bildrolle [über] den Ursprung des Dojō-Tempels’), Kadokawa Shoten 角川書店 1968: 52–64 (Nihon emaki mono zenshū 日本絵巻物全集 18).



W. Puck BRECHER: *Honored and Dishonored Guests. Westerners in Wartime Japan*, Cambridge, MA, und London: Harvard University Asia Center 2017 (Harvard East Asian Monographs, 399). XIV, 370 S. ISBN 978-0-674975149. US \$ 49,95.

Harald Kleinschmidt, Tokyo

Nein, der Pazifische Krieg war kein “Rassen”-Krieg. Das ist das ceterum censeo, das der an der Washington State University lehrende, auf Kunst- und Stadtgeschichte der Edo-Zeit spezialisierte Japanologe Puck Brecher seiner Leserschaft auf 312 Textseiten einhämmert. Eigentlich selbstverständlich für alle, die, wie neuerdings sogar der US Census, “Rasse” als Kategorie der Wahrnehmung setzen. Denn Gruppen, die, anders als vermeintliche “Rassen”, Multiperspektivität, Hybridität, multiple kollektive Identitäten und Mehrfachzuordnungen zulassen, werden kaum gegen einander Krieg führen. Doch Brechers Werk ist ein sehr amerikanisches Buch, das “Rasse” als objektiv gegebenen Teil der Welt voraussetzt. Seine Kernthese, dass “Rasse” auch in Japan als objektive Kategorie die Wahrnehmungen und das Handeln nicht nur einiger Theoretiker, sondern breite Kreise der Bevölkerung prägte, versucht er nicht mit Mitteln der Theoriegeschichte zu untermauern, die er ignoriert, sondern zu beweisen aus Ego-Dokumenten,<sup>1</sup> die die Empirie des

---

1 Dazu siehe Andreas BÄHR (Hrsg.): *Räume des Selbst. Selbstzeugnisforschung transkulturell*, Köln, Weimar und Wien: Böhlau 2007 (Selbstzeugnisse der Neuzeit, 19). Fabian BRÄNDLE, Kaspar von GREYERZ, Lorenz HEILIGENSETZER, Sebastian LEUTERT und Gudrun PILLER: “Texte zwischen Erfahrung und Diskurs. Probleme der Selbstzeugnisforschung”, Kaspar von GREYERZ, Hans MEDICK und Patrice VEIT (Hrsg.): *Von der dargestellten Person zum erinnerten Ich. Europäische Selbstzeugnisse als historische Quellen (1500–1800)*, Köln, Weimar und Wien: Böhlau 2001: 3–33 (Selbstzeugnisse der Neuzeit, 9). Rudolf DEKKER (Hrsg.): *Egodocuments and History. Autobiographical Writing in Its Social Context since the Middle Ages*, Hilversum: Verloren 2002 (Publicaties van de Faculteit der Historische en Kunstwetenschappen; Maatschappijgeschiedenis, 38). Ralf ELGER und Yavuz KÖSE (Hrsg.): *Many Ways of Speaking about the Self. Middle Eastern Ego-Documents in Arabic, Persian and Turkish*, Wiesbaden: Harrassowitz 2010 (Mîzân, 18). Michael GOODICH: “Biography. 1000–1350”, Deborah Mauskopf DELIYANNIS (Hrsg.): *Historiography of the Middle Ages*, Leiden: Brill 2002: 353–86. Gudrun PILLER: *Private Körper. Spuren des Leibes in Selbstzeugnissen des 18. Jahrhunderts*, Köln, Weimar und Wien: Böhlau 2007 (Selbstzeugnisse der Neuzeit, 17). Hans RENDERS und Binne de HAAN (Hrsg.): *Theoretical Discussions of Biography. Revised and Augmented Edition*, Leiden: Brill 2014 (Egodocuments and History Series, 7) [zuerst Lewiston: Mellen 2012]. Sabine SCHMOLINSKY: “Selbstzeugnisse im Mittelalter”, in: Klaus ARNOLD (Hrsg.): *Das darge-*

Alltagslebens vornehmlich während der 1930er Jahre und des Pazifischen Kriegs belegen sollen. Zugleich verweisen diese Ego-Dokumente, so Brechers Schluss, darauf, dass Rassismus vor allem unter den in Japan lebenden Ausländern verbreitet war, in der japanischen Bevölkerung jedoch höchstens von einigen Regierungsleuten, höheren Polizei- und Armeeoffizieren und deren intellektuellen Wasserträgern geteilt wurde.

Den Widerspruch löst Brecher mit der Unterscheidung zwischen zwei Typen der Anwendung des "Rasse"-Begriffs: Rassismus, die diskriminierende, auch Genozid einschließende Anwendung des "Rasse"-Begriffs auf Außenstehende und Ausgegrenzte, und "race consciousness", das Bewusstsein von "Rasse" als in der Welt angeblich real Existierendem. Dabei setzt er beide Typen als selbstverständlich voraus und lässt sie unbestimmt. Gleichwohl sind sie alles andere als selbstverständlich, suggerieren sie beide doch den Bezug auf scheinbar objektiv Gegebenes. In Brechers Diktion ist "race consciousness" jedoch nur eine abgeschwächte Variante von Rassismus, unterscheidet sich von letzterem somit nicht kategorial, sondern nur graduell.

Gegenüber diesen epistemologischen und methodologischen Mängeln, auf die unten näher eingegangen werden soll, hat Brechers Buch auch gute Seiten. Er zieht viele Ego-Dokumente heran, die, selbst wenn sie gedruckt zugänglich sind, bisher sehr selten als Quellen genutzt wurden. Die weitaus größte Zahl der Autorinnen und Autoren der Ego-Dokumente, die Brecher ausgewertet hat, sahen sich als Jüdinnen und Juden deutscher Herkunft; manche von ihnen gelangten schon vor Beginn der Nazi-Herrschaft nach Japan, andere auf verschiedenen Wegen zwischen 1933 und 1940. Keine der Personen, deren Schicksal Brecher darstellt, ist bisher von der einschlägigen Forschung berücksichtigt worden. Die meisten von ihnen, die Krieg und Gefangenschaft überlebten, emigrierten nach 1945 in die USA. Einige ihrer Nachfahren dienten Brecher als Erinnerungszeugen im Sinn der oral history.<sup>2</sup>

---

stellte Ich. *Studien zu Selbstzeugnissen des späteren Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Bochum: Winkler 1999: 19–28 (Selbstzeugnisse des Mittelalters und der beginnenden Neuzeit, 1). SCHMOLINSKY: *Sich schreiben in der Welt des Mittelalters*, Bochum: Winkler 2012 (Selbstzeugnisse des Mittelalters und der beginnenden Neuzeit, 4). Winfried SCHULZE (Hrsg.): *Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte*, Berlin: Akademie Verlag 1996 (Selbstzeugnisse der Neuzeit, 2). Marijke J. VAN DER WAL und Gijsbert Johan RUTTEN (Hrsg.): *Touching the Past. Studies in the Historical Sociolinguistics of Ego-Documents*, Amsterdam: Benjamins 2013 (Advances in Historical Sociolinguistics, 1).

- 2 Dazu siehe Knud ANDRESEN, Linde APEL und Kirsten HEINSOHN (Hrsg.): *Es gilt das gesprochene Wort. Oral History und Zeitgeschichte*, Göttingen: Wallstein 2015. Linde APEL: "Oral History Reloaded. Zur Zweitauswertung von mündlichen Quellen", *Westfälische*

Zudem ist Brechers Werk überzeugend aufgebaut. Es besteht aus drei Abschnitten mit je drei Kapiteln. Nach einer Einleitung zur Methode (1–20) beschreibt der erste Abschnitt – nicht ganz im Einklang mit dem Untertitel – das Leben von Immigrierenden und Reisenden zwischen dem späten 19. Jahrhundert und dem Beginn des Pazifischen Kriegs (Kap. 1–3, S. 21–122), der zweite analysiert diese Lebensumstände in den ersten Kriegsjahren (Kap. 4–6, S. 123–218), der dritte thematisiert die Verhaftung, Folter und Verurteilung einiger Ausländer und Ausländerinnen während der letzten beiden Kriegsjahre (Kap. 7–8, S. 219–85) und bewertet die vorstehenden Beschreibungen sowie Analysen im Licht der Ausgangsthese (Kap. 9, S. 286–309). Das Buch schließt mit einem Epilog, der knapp die auf das Kriegsende folgenden Lebensgeschichten der hauptsächlichlichen Akteure zusammenfasst (310–12), einer Liste der Endnoten (313–39), einer Bibliografie der gedruckten und ungedruckten Primärquellen sowie der Forschungsliteratur, wobei in letztere Zusammenstellung auch einige gedruckte Primärquellen

---

*Forschungen* 65 (2015): 243–54. Franka MAUBACH: “Freie Erinnerung und mitlaufende Quellenkritik”, *BIOS. Zeitschrift für Biografieforschung, Oral History und Lebenslaufanalysen* 26 (2013): 28–52. Lutz NIETHAMMER: “Einführung”, NIETHAMMER und Werner TRAPP (Hrsg.): *Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis. Die Praxis der “Oral History”*, Frankfurt: Syndikat 1980: 7–26 [weitere Ausg., Frankfurt: Suhrkamp 1985]. NIETHAMMER: “Fragen – Antworten – Fragen. Methodische Erfahrungen und Erwägungen zur Oral History”, NIETHAMMER und Alexander von PLATO (Hrsg.): “*Wir kriegen jetzt andere Zeiten*”. *Auf der Suche nach der Erfahrung des Volkes in nachfaschistischen Ländern*, Berlin und Bonn: Dietz 1985: 392–435 [wieder abgedruckt, Julia OBERTREIS (Hrsg.): *Oral History*, Stuttgart: Steiner 2012: 31–72]. Terence Osborn RANGER: “Personal Reminiscence and the Experience of the People in East Central Africa”, Bernardo BERNARDI, C. PONI und Alessandro TRIULZI (Hrsg.): *Fonti orali. Antropologia e storia*, Mailand: Angeli 1978: 129–64 (*Antropologia culturale e sociale. Serie Studi e ricerche*, 7) [zuerst in: *Oral History* 6 (1978): 45–78]. Donald A. RITCHIE: *Doing Oral History*, 3. Aufl., Oxford: Oxford University Press 2015 [zuerst New York: Oxford University Press 1995]. Achim SAUPE: “Zur Kritik des Zeugen in der Konstitutionsphase der modernen Geschichtswissenschaft”, Norbert FREI (Hrsg.): *Die Geburt des Zeitzeugen nach 1945*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012: 71–92. Alessandro TRIULZI: “Archivieren der Gegenwart. Die Selbsterzählungen von Migranten als Quelle der Geschichtsschreibung”, Lisa REGAZZONI (Hrsg.): *Schriftlose Vergangenheiten. Geschichtsschreibung an ihrer Grenze – Von der Frühen Neuzeit bis in die Gegenwart*, Berlin und Boston: de Gruyter 2019: 307–39. Philipp SARASIN: *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*, Frankfurt: Suhrkamp 2003: 120. Paul THOMPSON: *The Voice of the Past*, 3. Aufl., Oxford: Oxford University Press 2000: 25–117 [zuerst ebd. 1978]. Harald WELZER: “Das Interview als Artefakt. Zur Kritik der Zeitzeugenschaft”, in: OBERTREIS (wie oben): 247–60. Dorothee WIERLING: “Oral History”, Michael MAURER (Hrsg.): *Neue Themen und Methoden der Geschichtswissenschaft*, Stuttgart: Reclam 2003: 81–151 (Aufriß der historischen Wissenschaften, 7). Valerie Raleigh YOW: *Recording Oral History. A Guide for the Humanities and Social Sciences*, 3. Aufl., Lanham: Rowman & Littlefield 2015 [zuerst Thousand Oaks u.a.: Sage 1994].

Eingang fanden, sowie einem knappen Personen- und Sachregister. Brechers Erzählung ist sachlich bis trocken in den ersten beiden Abschnitten, steigert jedoch ihre Dramatik im dritten Abschnitt und erreicht ihre Klimax in Kapitel 8 (253–85), in dem es um die Schicksale von Personen geht, die in Polizeigewahrsam inhaftiert waren. Auf die Klimax folgt jedoch kein Dénouement, sondern Brecher untermauert nur seine Grundthese, dass der Pazifische Krieg kein “Rassen”-Krieg war.

Im Zentrum des Kapitels 8 stehen die Schicksale dreier Personen: Hugo Frank, in Japan als Sohn des Chemielehrers Louis Frank geboren und in Untersuchungshaft 1945 verstorben, Arvid Balk, freier Journalist, der verurteilt wurde, die Haft überlebte, aber als gebrochener Mann unter bleibenden, von der Folter verursachten somatischen Schäden litt, früh dement wurde und 1955 verstarb, sowie Margaret Liebeskind, die zeitweise für die mexikanische Botschaft tätig war und Balk mit Informationen versorgt haben soll, verurteilt wurde, ebenfalls die Haft überlebte und 2009 einhunderteinjährig verstarb. Hugo Frank, Arvid Balk und ihre mit einander verschwägerten Familien bilden eine Art Leitmotiv, das sich durch Brechers ganzes Buch zieht, Liebeskind hingegen, über deren Leben vor dem Aufenthalt in Japan wenig berichtet wird, taucht erst im Verlauf der Narration plötzlich auf (166). Louis Frank kam auf Einladung bereits 1913 zunächst nach Otaru; Arvid Balk erreichte Japan als Flüchtling 1934, beschäftigte Hugo Frank als Übersetzer, Liebeskind floh 1940 mit einem Visum nach Panama, wollte in Yokohama die Reise über den Pazifik antreten, wurde aber dort festgehalten, weil die Einreisebehörden Unregelmäßigkeiten in ihrem Visum feststellten; das deutsche Konsulat verweigerte ihr dann die Betreuung, weil sie mit einem US-Bürger verlobt und der damals für Juden vorgeschriebene Buchstabe J nicht in ihren Pass eingedruckt war; das US-Generalkonsulat ließ sie warten, ohne ihren Antrag auf Weiterreise zu bearbeiten. Hugo Frank begegnete ihr dort, seine Frau Alice und er nahmen sie in ihrem Haus auf. Hugo Frank, Arvid Balk und Margaret Liebeskind wurden kurz nach einander 1944 wegen Verdachts auf Spionage verhaftet. Hauptsächlich auf der Grundlage von Ego-Dokumenten schildert Brecher die Umstände der Verhaftung, die brutalen Methoden der Folter zum Erpressen von Geständnissen, die Leiden während der Untersuchungshaft, im Fall von Balk und Liebeskind den Hergang der Prozesse und der Verurteilung sowie im Fall Hugo Franks die Umstände des Todes in Untersuchungshaft. Kapitel 8 weist gerade deswegen eindringliche Passagen auf, weil Brecher die Quellen sprechen lässt, sich auf Deskription beschränkt und die Interpretation der beschriebenen Vorgänge auf das wertende Kapitel 9 verschiebt.

Mit der Wertung tut Brecher sich jedoch schwer. Denn das polizeilich-gerichtliche Vorgehen gegen die drei deutschen Gefangenen zieht für seine "Rassen"-Kriegs-These einige Schwierigkeiten nach sich. Einerseits stützt sich Brecher für Aussagen der beteiligten Polizisten (zumeist Kenpeitai- 憲兵隊 Leute) auf die Ego-Dokumente der Opfer sowie deren Verwandten und Nachkommen und deutet die in diesen Quellen berichteten Aussagen der Polizisten als rassistisch, verzichtet jedoch auf die Suche nach Belegen auf japanischer Seite mit der häufig wiederholten Begründung (277 u. ö.), von dieser Seite lägen keine Quellen vor. Andererseits muss er immer wieder (124–30, 295–96 u. ö.) die jeder Andeutung von Rassismus entgegen stehende Praxis der Polizeibehörden thematisieren, die den Status von Immigrierenden und die Kriterien ihres Verhaltens scharf in Kategorien der Staatsangehörigkeit festlegten, mithin nicht nach "Rasse" differenzierten. Das gilt besonders gegenüber Personen mit deutscher Staatsangehörigkeit. Sie genossen bis zum 8. Mai 1945 auf Grund des Antikomintern- und des Dreimächtepakts Privilegien und bildeten zudem während des Pazifischen Kriegs die größte Gruppe von Immigrierenden und Reisenden. Ihre Privilegien verloren die deutschen Staatsangehörigen von einem Tag auf den anderen durch die Unterzeichnung der bedingungslosen Kapitulation, mit der die deutsche Regierung gegen den diese Form der Kriegsbeendigung untersagenden Dreimächtepakt verstieß, aus dem japanischen Bündnissystem ausschied und, solange sie fortbestand, zum Kriegsgegner wurde. Die japanischen Behörden stuften von diesem Tag bis zum Kriegsende konsequent alle deutschen Staatsangehörigen als Angehörige eines gegnerischen Staats ein. Dieses Verfahren der Statusänderung war rechtlich-politischer Natur und hatte mit Kategorien von "Rasse" nichts zu tun. Kurz: Brechers Quellen zerrinnen ihm sozusagen zwischen den Fingern trotz der großen Zahl an Ego-Dokumenten, die er heranzieht.

Unter dem Dreimächtepakt war polizeilich-gerichtliches Vorgehen gegen deutsche Staatsangehörige nur bei besonders schweren Verstößen gegen japanisches Recht wie zum Beispiel Spionage möglich gewesen. Aber gerade die Spionagevorwürfe gegen Hugo Frank, Balk und Liebeskind waren sämtlich konstruiert und ließen sich nur mit erpressten Geständnissen für Anklagen vor Gericht verwerten. Das heißt: aus japanischer Sicht bestand kein Anlass zum Vorgehen gegen die drei Beschuldigten. Dass diese gleichwohl ins Visier der Polizei gerieten, führt Brecher zu Recht auf den Einfluss des SS-Manns Joseph Albert Meisinger (1899–1947) zurück, der seit 1941 in der deutschen Botschaft als Verbindungsmann zu den Polizeidienststellen tätig war. Meisinger hatte sich in den Kopf gesetzt, europäische Juden auch in

Japan zu ermorden, und übte Druck auf Kenpeitai-Offiziere aus, die von ihm als Jüdinnen und Juden bezeichneten und in einer Liste aufgeführten deutschen Staatsangehörigen zu verhaften und anzuklagen. Die Namen Balks, der Franks und Liebeskinds standen auf Meisingers Liste, dessen Antisemitismus Brecher aus guten Gründen mit Rassismus gleichsetzt. Er sieht dann im Nachgeben der Kenpeitai-Offiziere gegenüber dem von der deutschen Seite ausgehenden Drängen ein Indiz für Rassismus auch in den höheren Rängen des Polizei- und Militärdiensts, bleibt jedoch Belege schuldig (160, 193, 231, 268, 277).

Zugleich führt Brecher jedoch für das Vorgehen der Kenpeitai gegen die drei deutschen Staatsangehörigen weitere Begründungen an, die er aus dem kriegsbedingten Streben des zivilen Regierungsapparats, der Polizei und des Militärs nach Kontrolle der Berichterstattung durch ausländische Journalisten wie auch aus der bürokratischen Logik des Polizeidiensts ableitet, mithin aus Zusammenhängen, die nichts mit Rassismus zu tun haben. Die Pressezensur, führt er aus, fand auf gesetzlicher Grundlage statt und betraf in erster Linie Journalisten, die Staatsangehörige der Kriegsgegner waren. Obwohl Balk deutscher Staatsangehöriger war, geriet er ins Visier der Kenpeitai, weil er im Bezirk Honmoku von Yokohama nahe der Küste wohnte und von dort aus Flottenbewegungen observieren zu können schien; Hugo Frank zog Aufmerksamkeit auf sich, da er zeitweise für Balk arbeitete; und Liebeskind soll verdächtig geworden sein, weil sie, nach Meinung von Balks Ehefrau Estelle, mit Hugo Frank spioniert habe (275). Doch die drei wurden als Staatsangehörige der Achsenmächte erst drei Jahre nach Meisingers Eintreffen in Tokyo verhaftet. Paradoxiertweise schützte gerade der Dreimächtepakt sie also zunächst gegen Meisingers Umtriebe. Folglich war aus japanischer Sicht der Dreimächtepakt, den Brecher irrtümlich als Militärbündnis ausgibt (145), ein Dokument der Anerkennung der Gleichheit der "Rassen". Die von Meisinger eingeforderte Verfolgung der in Japan lebenden Jüdinnen und Juden ignorierten japanische Behörden bis 1943 ganz und in der Zeitspanne zwischen 1943 und dem Mai 1945 in der überwiegenden Zahl der von der deutschen Botschaft aufgelisteten Personen. Was letztlich den Ausschlag für die Verhaftung Hugo Franks, Balks und Liebeskinds gab, lässt Brecher offen.

Die innere Logik des Polizeidiensts dient Brecher als Reservoir für Begründungen zur Anwendung der Folter. Zu den Eigenheiten des Polizeidiensts, behauptet er kulturalistisch, das heißt ohne Quellenbelege (259, 277), habe die wahrgenommene Pflicht gehört, einmal Verhaftete unbedingt anzuklagen, eine Freilassung aus Mangel an Beweisen sei als stillschweigendes



Eingeständnis unrechtmäßig gewesenen Handelns seitens der Polizei und folglich als Karrieregefährdung für die vollziehenden Offiziere gewertet gewesen. Auch von dieser Logik, wenn sie denn bestand, führt somit kein direkter Weg zu Rassismus als strukturellem Faktor der Bestimmung des Handelns von Kenpeitai-Offizieren. Wann und bei welchen Polizeidienststellen Rassismus das Handeln von Offizieren prägte, bestimmt Brecher daher nicht und verzichtet zudem auf die Analyse der übergesetzlichen Unrechtmäßigkeit der den Polizeidienst während des Kriegs regelnden Gesetze.

Damit sind drei wesentliche Probleme von Brechers Werk angesprochen, ein forschungsgeschichtliches, ein methodisches und ein begriffliches. Das forschungsgeschichtliche Problem ergibt sich aus dem Umstand, dass Brecher sich explizit an die Studien des US-Kulturhistorikers John W. Dower anschließt. Dower notierte wie später auch Koshiro Yūkiko 小代有希子<sup>3</sup>, dass die These vom Pazifischen Krieg als "Rassen"-Krieg auf den Beschluss des International Military Tribunal for the Far East (IMTFE) folgte, Japan anzuklagen wegen "racial arrogance". Japans Rassismus sei, so Dower psychologisierend, keine "weiche" Version der in Europa und Nordamerika gängigen Rassismen gewesen, sondern eine aus der angeblichen "Insularität" resultierende Fixierung auf das Selbst und, daraus folgend, die Dehumanisierung des Außenseiter und das brutale Vorgehen gegen sie.<sup>4</sup> Brecher

3 Yukiko KOSHIRO: *Trans-Pacific Racisms and the U.S. Occupation of Japan*, New York: Columbia University Press 1999: 17–8: "[In Washington's] eyes, the worst Japanese war crime was the attempt to cripple the white Man's prestige by sowing the seeds of racial pride under the banner of Pan-Asianism. ... The 'International Military Tribunal for the Far East' ... accused Japan of, among other things, 'racial arrogance' in challenging the stability of the status quo that existed under Western rule."

4 John W. DOWER: *Japan in War and Peace. Selected Essays*, New York: Norton 1993: 272: "In its language and imagery, Japanese prejudice ... appeared to be more benign than its white counterpart – by comparison, a 'soft' racism – but this was misleading. The insularity of such introversion tended to depersonalize and, in its own peculiar way, dehumanize all non-Japanese 'outsiders'. In practice, such intense fixation on the self contributed to a wartime record of extremely callous and brutal behavior toward non-Japanese." DOWER: *War without Mercy. Race and Power in the Pacific*, New York: Pantheon Books 1986: 8: "That there was a decidedly racist component to the very conception of the Co-Prosperity Sphere is indisputable. Although the Japanese government frequently admonished its officials and citizens to avoid all manifestations of racial discrimination, the operative language of the new sphere was in fact premised on the belief that the Japanese were destined to preside over a fixed hierarchy of peoples and races. An Imperial Army document from the summer of 1942, for example, divided the nationalities of Asia into 'master races', 'friendly races' and 'guest races', reserving the position of undisputed leadership for the 'Yamato race'."; 262–90: "'Global Policy with the Yamato Race as Nucleus'." Dabei bezieht er sich auf die Traktatsammlung *Yamato minzoku wo chūkaku to suru sekai seisaku no kentō* 大和民族を中核とする世界政策の検討 (Forschungen über das Yamato-Volk

übernimmt Dowers Vorstellung japanischer “Insularität”, bestimmt aber auch und gerade die japanische Kriegspropaganda trotz zahlreicher “racialized cartoons” (287) als “less racist toward Caucasians than is generally assumed” (288), weil, nun ja, die japanische Bevölkerung zumeist keinen Unterschied zwischen “kaukasischen” Kriegsgegnern und Alliierten zog. Mit anderen Worten: Anstatt den “Rasse”-Begriff kritisch zu hinterfragen, lässt Brecher sich bei seiner Thesenbildung und Fragestellung von der Forschungsgeschichte leiten, nicht von den Quellen.

Das methodische Problem betrifft Brechers Verwendung von Ego-Dokumenten als Hauptquelle. Die Ego-Dokumente wie auch seine meisten anderen Quellen scheint Brecher als letztinstanzliche Offenbarung nicht mehr hinterfragbarer Wahrheit zu betrachten (z. B. 153–54). Denn er unterzieht, mit der alleinigen Ausnahme der unter der Schirmherrschaft der schweizer Botschaft erarbeiteten, von ihm mit Recht als geschönt beurteilten Berichte des Internationalen Komitees des Roten Kreuzes über Gefangenenlager (225–27, 232), keine Quelle der gebotenen Kritik. Der Verzicht ist nicht allein ein Mangel handwerklicher Solidität, der dem Autor als Kunsthistoriker vielleicht nachgesehen werden könnte, sondern beeinträchtigt den Aussagewert des gesamten Buchs. Denn diejenigen Ego-Dokumente, die zumeist mündlich formulierte Aussagen der Opfer oder deren Nachfahren sind, welche letztere mithin auf weitergereichten (207) oder Kindheitserinnerungen beruhen, wertet er nicht als Zeugnisse für Wahrnehmungen der Zeit ihrer Entstehung, sondern als Belege für vergangenes Geschehen aus, setzt somit die “Zeitschicht” (Koselleck) des Berichts mit der berichteter Begebenheiten gleich und begründet dieses Verfahren nicht. Mitunter fehlen sogar Angaben zur Entstehungszeit der herangezogenen Ego-Dokumente (219–57). Die-

---

als Ausgangspunkt der Weltpolitik), KŌSEI DAIJIN KANBŌ SŌMU KA hen 厚生大臣官房総務課編 1943. Die Traktate dienen ihm als Beleg für endogen japanischen Rassismus: 264–65: “In the flowery words of the report itself: ‘To view those who are in essence unequal as if they were equal is in itself inequitable. To treat those who are unequal unequally is to realize equality.’ From this perspective, it followed that each ethnic or national group had its ‘proper place’ in the regional or global scheme of things. The report rendered this critical concept in several different ways, but was unequivocal about the proper place of the Japanese. They were the ‘leading race’ of Asia and implicitly the whole world. What is more, they were destined to remain so ‘forever’ – provided, that is, that they pursued an intelligent policy of overseas expansion. For psychological as well as economic and strategic reasons, it was emphasized, it was essential that a carefully coordinated policy be adopted for planting Japanese blood on the soil of Asia, while simultaneously avoiding intermarriage and preserving the purity of the Yamato race.” Dabei übersieht Dower, dass die in den Text eingewobene Gleichheitsdefinition eine direkte Übernahme aus der Nazi-propaganda, mithin alles andere als “japanisch” ist.

jenigen, die von den Opfern, anderen Augenzeugen oder sonstigen Zeitgenossen stammen, präsentiert Brecher ebenso ungefiltert, ohne die zeitliche Distanz zwischen Bericht und berichteten Begebenheiten (beispielsweise gab Liebeskind erst 1991 ein Zeitzeugeninterview im Holocaust Oral History Project in San Francisco, 264–65), die Umstände der Aussage oder Niederschrift, die Überlieferung und mögliche Einflüsse auf die Autorinnen und Autoren in seine Interpretation einfließen zu lassen.

Die Bearbeitung mancher Quellen ist zudem oberflächlich. Sprache und Metaphorik klopft Brecher nicht auf Herkunft und andere Bezüge ab, auch dann nicht, wenn Schilderungen von Begebenheiten nur einmal überliefert und folglich nicht überprüfbar sind. So gilt ihm der Bericht eines Friedrich Flakowski über die Repatriierung Deutscher nach Kriegsende in einer obskuren Zeitschrift von Kolonialnostalgikern als Beleg für angeblich hervorragende Betreuung von Flüchtlingen in Kobe im Jahr 1941 (163).<sup>5</sup> Oft bieten angeführte Ego-Dokumente Informationen aus zweiter oder gar dritter Hand, bloße Vermutungen und informationsfreien Tratsch (167–69, 174, 176–77, 186, 189–90, 191, 199–201); unter letzterem präsentiert Brecher einmal (199–201) einen regelrechten Wutausbruch Estelle Balks über ihre den Ansprüchen scheinbar nicht genügende Tochter, dessen Wortwahl und Aussagen nichts zum Thema des Buchs beitragen, aber geeignet sein könnten, Persönlichkeitsrechte der Tochter und deren Nachfahren zu verletzen. An anderer Stelle (273–75) zitiert er unkommentiert Estelle Balks Bericht vom Jahr 1947 über Arvids Haftbedingungen als authentisch, obwohl die wiedergegebene Passage erkennbar von rassistischer Voreingenommenheit gegen japanische Dienststellen und deren Angehörige (271) sowie von Wahrnehmungen aus der Nachkriegszeit geprägt, folglich ohne Analyse dieses Prägungen nicht glaubhaft sind. In den wenigen Fällen, in denen Paral-

---

5 Friedrich (Fritz) FLAKOWSKI: “Die erste Nachkriegszeit in Kobe, die Ausweisung der Deutschen aus Japan und der Transport mit der ‘Marine Jumper’ 1947”, *StuDeo Info* (September 2007): 19–22 (Dezember 2007): 25–9 (April 2008): 19–21. Den Aufsatz- und den Zeitschriftentitel zitiert Brecher unvollständig, Seitenzahlangaben fehlen. Im ersten Aufsatzteil berichtet Flakowski, der als 17-jähriger mit seiner Mutter aus Niederländisch-Indien auf dem Weg über die Sowjetunion repatriiert werden sollte, von seiner Ankunft in Kobe am 13. Juli 1941 und seinem weiteren Verbleib dort, da die Weiterreise nach Wladiwostok wegen der deutschen Invasion der Sowjetunion unmöglich geworden war. Er erwähnt, dass seine Mutter und er von den deutschen Dienststellen gut betreut wurden und schließlich bis Kriegsende im Haus einer germanophilen Familie Aufnahme fanden, gibt dann aber an, dass er sich über die Kriegseignisse nicht äußern wolle, und schweigt dazu (20). Dieser Text ist die einzige deutschsprachige Quelle, die Brecher angibt. Die Bekanntschaft mit diesem Text kann höchstens sehr kurz gewesen sein.

lelüberlieferungen vorliegen, spielt Brecher die Ego-Dokumente der ausländischen Opfer gegen endogene Quellen aus, die Aussagen über die Täter enthalten (z. B. 175). In diesen Fällen räumt er den Opferaussagen als solchen höhere Glaubwürdigkeit ein als den japanischen Quellen, jeweils ohne Prüfung des Einzelfalls. Auf die Befragung japanischer archivalischer Quellen verzichtet er fast ganz und behauptet, diese seien entweder nicht zustande gekommen oder in den Kriegswirren zerstört worden (277). Angaben zur Forschung über Kenpeitai fehlen. Für manche Informationen über die kriegszeitlichen Lebensumstände greift er indirekt zurück auf die von Franziska Ehmcke veranlasste Sammlung von Ego-Dokumenten, wegen des Mangels an Differenzierung der Zeit der Erinnerung von der Zeit des Erinnerten ein in methodologischer Hinsicht problematisches Werk. Dieses wertet er jedoch nicht in der Originalfassung aus, sondern (67–8, 160–61, 163, 195, 210–11, 277) nur in der unsäglichen Bearbeitung durch den Germanisten Ueda Kōji 上田浩二, der zwar von 2007 bis 2011 Direktor des Japanischen Kulturinstituts in Köln war, aber selbst nicht durch einschlägige wissenschaftliche Veröffentlichungen hervorgetreten ist. Ueda und sein fachlich ausgewiesener Famulus Arai Satoshi 荒井訓 (Brecher liest: “Arai Jun”) gaben die Texte der Ehmcke’schen Sammlung nicht in Übersetzung wieder, sondern formulierten eigenständig die Inhalte der Ego-Dokumente und fügten allerlei Ergänzungen bei.<sup>6</sup> Brecher aber benutzt dieses Werk als Primärquelle. Ebenso wenig zieht er die Autobiografie des Diplomaten Erwin Wickert in der Originalfassung heran, sondern in der japanischen Version.<sup>7</sup> Die inzwischen angeschwollene deutsch- und japanischsprachige Forschungsliteratur zu den deutsch-japanischen Beziehungen ignoriert Brecher, verzeichnet nur eine nicht spezifizierte strenge Auswahl, so etwa die Äuße-

6 UEDA Kōji und ARAI Satoshi: *Senjika Nihon no Doitsujin-tachi* 戦時下日本のドイツ人たち (Deutsche in Japan während des Kriegs), Shūei Sha 集英社 2003. Titel der Originalausg.: Franziska EHMCKE (Hrsg.): *Gelebte Zeitgeschichte. Alltag von Deutschen in Japan. 1923–1947*, München: Iudicium 2000.

7 Erwin WICKERT: *Senjika no Doitsu Taishikan. Aru chū Nichi gaikōkan no shōgen* 戦時下のドイツ大使館ある駐日外交官の証言 (Die Deutsche Botschaft während der Kriegszeit. Der Bericht des residierenden Botschafters), Chūō Kōron Sha 中央公論社 1998 [Originalfassung u. d. T.: *Mut und Übermut. Geschichten aus meinem Leben*, Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt 1991; 2. Aufl., ebd. 1991; 3. Aufl., ebd. 1992; weitere Ausg., München: Heyne 1993]. Ohnehin ist Brecher nur ungenügend mit deutschen Verhältnissen vertraut. Den Namen des DAAD gibt er (67) in englischer Fassung mit “German Scholarly Exchange Association” (direkte Übersetzung aus der japanischen Namensform), obschon die englische Namensform German Academic Exchange Service lautet. Der OAG schreibt er (67) Zuständigkeit für ganz Asien zu.

rung eines Charles Burdick in der kurzlebigen rechtslastigen Zeitschrift *The Revisionist*,<sup>8</sup> weder aber, um nur wenige englischsprachige Titel zu nennen, das ältere Standardwerk von Presseisen noch das neuere, von Christian W. Spang und Rolf-Harald Wippich herausgegebene Überblickswerk.<sup>9</sup> Nicht viel besser ist es um japanische Quellen bestellt. Die Behauptung, in Japan gebe es eine “superior race” zitiert er als japanische Eigenaussage nach einer vom SCAP veranlassten Übersetzung (37–8). Einschlägige Gesetzestexte benutzt er in zeitgenössischen englischsprachigen Versionen ohne Textabgleich mit den Originalfassungen, kategorisiert gleichwohl diese Texten als uneindeutig und beklagt den Mangel an Konsequenz in der Durchführung, weil, wiederum, seine Ego-Dokumente diese Texte als schwammig und deren Anwendung als inkonsequent ausgeben (185). Gleichzeitig bringt er eine stattliche Reihe von Belegen dafür bei, dass sogar in der brutalen Phase der Kriegführung und polizeilichen Überwachung 1944 und 1945 auch in den Polizeibehörden Relikte von so etwas wie Rechtsbewusstsein gegenwärtig waren (85–6 u. ö.), unterlässt dabei aber jede Diskussion der Frage, in wie weit Widerstand gegen unrechtmäßige Gesetze angebracht und angemessen gewesen ist.

So reflektiert der Mangel an Kritik und Kontextualisierung der Quellen den Mangel an Distanz zu ihnen. Brecher operiert mitunter in bedenklicher Nähe zur Sprache seiner Quellen, etwa wenn er der japanischen Propaganda ohne Quellenangabe und ohne erkennbare Zeichen seiner Distanzierung die Strategie der Zuschreibung von “cultural degeneracy (racism)” der Gegner zuerkennt (32), oder wenn er die vom Biologismus geprägte abschätzige Diktion des US-Botschafters Grew über dessen japanische Gesprächspartner übernimmt (170–71, 189), oder wenn er sich der Beschwerde des schweizer Konsuls in Kobe anschließt (235), die Behandlung der Gefangenen sei “below a white man’s minimum standard”. Ebenso erweist sich Brechers pauschale Behauptung eines Mangels an Konsequenz in der Anwendung des Rechts als uneingestandene Wiederholung von Stereotypen, die in der west-

---

8 Charles BURDICK: “The Expulsion of Germans from Japan, 1947–1948”, *The Revisionist. Journal for Critical Historical Inquiry* 1, 2 (Mai 2003): 156–65.

9 Ernst Leopold PRESSEISEN: *Germany and Japan. A Study in Totalitarian Diplomacy. 1933–1941* (International Scholars Forum, 12), Den Haag: Nijhoff 1958. Christian W. SPANG und Rolf-Harald WIPPICH (Hrsg.): *Japanese-German Relations. 1895–1945*, London und New York: Routledge 2006 (Routledge Studies in the History of Modern Asia, 35).

lichen Japanliteratur seit der Bakumatsu-Zeit gängig gewesen sind<sup>10</sup> und die er mit der aus Ruth Benedicts Werk abgeleiteten Vokabel des “situationalism” aufhübscht (117–18, 299–301).<sup>11</sup> Brecher entledigt sich somit der Pflicht der Alltagshistoriografie, Quellen zu einzelnen Begebenheiten auf der Basis zusätzlicher Quellen auf Perspektivität und Allgemeingültigkeit zu prüfen.

Damit schrumpft die Quellenbasis, die Brecher für begründete Sachausagen zur Verfügung stehen. Denn die Ego-Dokumente als Zeugnisse subjektiver Wahrnehmungen sind als solche kaum dazu angetan, Belege für Brechers Hauptthese zu liefern, dass der Pazifische Krieg zwar kein “Rassen”-Krieg im Sinn von Rassismus gewesen sei, wohl aber, dass in der japanischen Bevölkerung eine Affinität für “Rasse” bestanden habe. Vielmehr bieten sie eine Collage von Einzelerfahrungen, die in den weit überwiegenden Teilen von ausländischen Opfern stammten und sich nicht zu einem strukturierten Gesamtbild zusammenfügen. Zu diesen Einzelerfahrungen gehören auf japanischer Seite explizit rassistische Äußerungen, die in der frühen Shōwa-Zeit unabhängig von den Ego-Dokumenten belegt sind, fast ausschließlich von höher rangigen Militärs und Polizeibeamten stammen, also aus deren persönlichen Überzeugungen folgten, eo ipso keinen amtlichen Charakter trugen und in der Regel Ergebnis persönlicher Rezeption von Nazi-Gedankengut waren. Dagegen stellt Brecher immer wieder (153–54, 158, 162–64 u. ö.) fest, dieser oder jene hätte von “guter” Behandlung durch nicht weiter identifizierte Japaner berichtet, sei es in Yokohama (Yamate-chō) bis 1944, sei es in Hakone und Karuizawa nach der Evakuierung, sei es in Kobe. Gelegentlich bringt er rührende Belege für Nachbarschaftshilfe, etwa nach dem Brand des Hauses der Franks in Karuizawa (201–3), oder wenn Landwirte mit Ausländern gleich welcher Herkunft Lebensmittel gegen Gebrauchsgegenstände eintauschten (201 u. ö.). Dass die respektvolle Aufnahme von Kriegsgegnern bereits durch die Situation der deutschen Kriegsgefangenen zwischen 1914 und 1918/20 gut belegt ist,<sup>12</sup> mithin nichts für die frühe Shōwa-Zeit Spezifisches war, beachtet Brecher nicht.

---

10 Als einer der ersten Rutherford ALCOCK: *The Capital of the Tycoon*, Bd. 2, London: Longman 1863: 287–88, 308–89, 318 [weitere Ausg., New York: Harper 1863; 1877; Nachdruck New York: Greenwood 1969].

11 Ruth BENEDICT: *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*, London: Secker & Warburg 1947: 195–227.

12 Ulrike KLEIN: *Deutsche Kriegsgefangene in japanischem Gewahrsam. 1914–1920. Ein Sonderfall*, Phil. Diss., Freiburg 1993.

Damit ist das begriffliche Problem angesprochen, das des Begriffs der "Rasse". Für die Untermauerung seiner Hauptthese hält Brecher es für wichtig, die Fragen zu beantworten, ob die mit Ausländerinnen und Ausländern in Kontakt stehende japanische Bevölkerung von antisemitischer Propaganda beeinflusst war und ob sie die aus Europa und Nordamerika Stammenden als "Kaukasier" wahrnahm. Erstere Frage verneint er, hauptsächlich auf Grund der ausführlichen Schilderung der Aufnahme jüdischer Flüchtlinge in Kobe seit den 1920er Jahren (104–8, 164). Letztere Frage führt ihn zu weit-schweifigen Betrachtungen über Körperformen, Hautfarben, Zugehörigkeit zu Gruppen, religiösem Bekenntnis und sozialem Status. Diese Betrachtungen sind verdichtet in den Kapiteln 1, 2 und 9. Obwohl "Rasse" als Thema im gesamten Werk präsent ist, lässt Brecher ihren Begriff unbestimmt und folgt Dowers Gebrauch, der objektivistisch mit dem Wort "race" eine Vielzahl physischer Eigenschaften, psychischer Zustände, kognitiver Dispositionen sowie politischer und religiöser Identifikationsmerkmale, oder was dafür gehalten wurde, umfasste. Dower verwendet das englische Wort "race" konventionell mit einer sehr breiten Bedeutungsskala, die eine beträchtliche Vielzahl von Typen von Gruppen einbezieht (auch Abstammungsgemeinschaften, analog zu Französisch *premier race des rois français* = die Merowinger) sowie einschließt, was im Deutschen als Nation bezeichnet werden kann;<sup>13</sup> folglich können in US-amerikanischer Diktion Japaner und Chinesen Angehörige zugleich unterschiedlicher "races" und verschiedener Nationen, aber zusammen auch "Asian races" sein (28). Dower ist sich dieser Unbestimmtheit des Worts "race" im Vergleich zum Gebrauch stamm-verwandter Wörter in anderen europäischen Sprachen zwar bewusst, sieht diesen aber als irrelevante Abweichung vom US-amerikanischen Standard. Im Japanischen aber hat die Wörterbuchgleichung *jinshu* 人種 für "Rasse" die aus dem Deutschen entlehnte enge Bedeutung der Bezeichnung von Gruppen, die sich durch genetische Merkmale wie Körperform und Hautfarbe unterscheiden sollen, und sich dadurch von *minzoku* 民族 abheben.<sup>14</sup>

13 Gut erkennbar an der englischen Fassung von BEDA: *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, hrsg. von Bertram COLGRAVE und Roger Aubrey Baskerville MYNORS, Oxford: Oxford University Press 1969 [Nachdrucke, ebd. 1991; 2003; auch hrsg. von Charles PLUMMER, 2 Bde, Oxford: Oxford University Press 1896], passim; dort vertritt neu-englisch "race" in der Regel Lateinisch "gens".

14 DOWER: *War without Mercy* (wie Anm. 4): 267: "In their theoretical explanation of 'race', the Japanese researchers drew a distinction between the narrow and more biologically oriented concept (*Rasse* in German, *jinshu* in Japanese) and the broader, more culturally influenced perception of a race as a people or nationality (*Volk* in German, *minzoku* in Japanese). *Minzoku*, or *Volk*, was the core word. The report most often identi-

Auch Brecher subsumiert unter dem Wort “race” in dessen untechnisch-allgemeiner Bedeutung eine Vielzahl der Typen von Gruppen unterschiedlicher Größe, Zusammensetzung und verschiedenen, jeweils spezifischen Ensembles kollektiver Identitäten, ist sich jedoch der Spezifik des englischen Sprachgebrauchs nicht bewusst. Dieser untechnisch-allgemeine Gebrauch ist für ein sich wissenschaftlich gebendes Werk bedenklich genug, wird jedoch untragbar dadurch, dass Brecher den breiten, mit dem englischen Wort “race” verknüpften “Rasse”-Begriff als gegeben auch für das Japanische voraussetzt und, trotz Dowers Warnung, mit dem Wort *jinshu* assoziiert. So kann er “race” verwenden als generische Bezeichnung für Anderssein (S. 44–82) und gebrauchen im Kontext von Beschreibungen der Diskriminierung von Chinesen (31), von *Yamato minzoku* 大和民族 als “Yamato race” (7, 36–7), des Pan-Asianismus, den er undifferenziert als “racism” bestimmt (S. 7), des Konzepts des *taigi meibun* 大義名分, das er mit “proper place” übersetzt und als Ausdruck von “racial purity” interpretiert (27), von “civilization” als “race” (27), von “racial pride” einer “marginalized ethnicity” (74), für Karuizawa mit den dorthin evakuierten Ausländerinnen und Ausländern als “multiracial aristocratic enclave” (78), des “white supremacism” unter Ausländern (31, 81), der auf “a specific ethnicity” gerichteten Maßnahmen japanischer Behörden als “racialized policy” (146), der angeblichen Einordnung der “original ethnicities” der “Großostasiatischen Wohlstandssphäre” (Dai Tōa Kyōeiken 大東亜共栄圏) in ein “racialized framework” (147), von Vorurteilen gegen “Asians, even individuals of Japanese ancestry” (31, 143). Eine Fülle von Attributen aus “racial” bleiben undefiniert, so etwa “racial inclusiveness” (143), “racial hostility” (175), “racial dynamics” (218), “racial discord” (235), “racial aspersions” (235), “racial pride” (74, 258), “racial ambivalence” (286) oder “racial diplomacy” (300). Das alles, so Brecher (4, 19, 21, 287 u. ö.) belege in Japan “race consciousness”, nicht aber Rassismus. Den Unterschied bestimmt er in Wertkategorien, indem er mit Rassismus den Willen zur diskriminierenden Abwertung Anderer verbindet, “race consciousness” als scheinbar wertfreies Bewusstsein des Bestehens und einer Bedeutung von “Rasse”

---

fied the Japanese themselves as the *Yamato minzoku* (‘Yamato people’ or ‘Yamato race’), rather than simply the ‘Japanese’ (*Nipponjin*), but the same general rubric applied to other people as well. The Chinese, for example, were identified as the *Han minzoku* (‘Han people’ or ‘Han race’, from the historic designation dating back to the ancient Han dynasty). ... In distinguishing between *jinshu* and *minzoku*, *Rasse* and *Volk*, the Japanese cited the writings of a variety of Westerners, and as their attentiveness to the *Volk* concept attests, German theorists were conspicuous among these authorities.”



bestimmt und letzteren Begriff in Japan für die Meiji-, Taishō- und frühe Shōwa-Zeit als gegeben postuliert (4). Im Kontext von “race consciousness” mutiert Brechers Diagnose des angeblichen Mangels an Kenntnis fremder Sprachen flugs zu einem Beleg für das Wortungetüm “racial insularity” (82), das aus Samuel Paul Huntingtons Kreuzzugsrhetorik entlehnt sein könnte. In seiner Philippika gegen die geglaubte “Insularität” ignoriert Brecher die sachlich identische Dichotomie Tzvetan Todorovs, der nicht nur zwischen “racisme” als Ideologie der Diskriminierung und “racialisme” als “Rassen”-Diskurs unterschied, sondern zugleich auch beides als Kategorien der Wahrnehmung erwies.<sup>15</sup> Zudem übergeht Brecher souverän die überwiegende Zahl der theoriegeschichtlichen Forschungsliteratur, obwohl auch diese in beträchtlichem Umfang und großer Ausführlichkeit klargestellt hat, dass “Rasse” eine Kategorie der Wahrnehmung ist. Dagegen müht er sich, “Rasse” als scheinbar objektive Kategorie der realen Welt zu erfassen (11, 21, 13 u. ö.), bleibt folglich nicht nur sprachlich, sondern auch sachlich in bedenklicher Nähe zu seinen Ego-Dokumenten und bemerkt weder, dass seine Formel “race consciousness” nichts Anderes ist als eine sprachliche Variante der Nazi-Formel des “Rassenbewusstseins”, noch dass die Neigung von Meiji-Intellektuellen, Hautfarbenunterschiede als Assimilierungshindernis zu bestimmen (30), Ergebnis der Rezeption britischer Apartheidpolitik gegenüber den sogenannten “Natives” in den der Herrschaft der britischen Regierung unterworfenen Gebieten war.<sup>16</sup>

Brecher gibt nur wenig kritische Distanz zu seinen Quellen wie auch zum konventionellen westlichen Japanschrifttum zu erkennen und begibt sich auch mit dem Verzicht auf Kontextualisierung der Quellen vieler Möglichkeiten zu deren Interpretation. Dafür abschließend nur zwei Beispiele: Zum einen zieht Brecher zwei gedruckte Erbauungsberichte und einen handschriftlichen Erinnerungstext von Nachfahren Liebenzeller Missionare heran (341, 346). Diese Quellen sind bisher auch in der einschlägigen Forschung

15 Tzvetan TODOROV: *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine* (Collection points, Essais 250), Paris: Seuil 1989: 113–52 [weitere Ausg., ebd. 1992; englische Fassung u. d. T.: *On Human Diversity. Nationalism, Racism and Exoticism in French Thought*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1993; weitere Ausg., ebd. 1994].

16 Zum Begriff des “Rassenbewusstseins” siehe, unter vielen, Erwin HÖLZLE: “Volks- und Rassenbewusstsein in der englischen Revolution”, *Historische Zeitschrift* 153 (1936): 24–42. Zur Apartheid-Politik der britischen Kolonialverwaltungen siehe unter vielen Charles Wentworth DILKE: *Greater Britain. A Record of Travel in English-Speaking Countries during 1866 and 1867*, London: Macmillan 1868: 405–7 [zahlreiche weitere Ausg.].

nicht ausgewertet worden.<sup>17</sup> Jedoch bietet er keine Informationen über die Liebenzeller Mission, die 1899 als Ableger der nordamerikanischen China Inland Mission gegründet worden war. Liebenzeller Missionare gelangten 1927 nach Japan, von wo aus sie auf der Insel Truk eine Art Basislager errichten wollten für neue Missionsstationen in den ehemaligen deutsch beherrschten Inselwelten des Südpazifik, dieses Ziel jedoch nicht erreichten. Andere dort bis 1918 tätig gewesene Missionare hatten die Gebiete mit der Erteilung des C-Mandats an die japanische Regierung durch den Völkerbund 1920 verlassen.<sup>18</sup> Das Missionsprogramm der Liebenzeller war also Bestandteil des im Deutschen Reich seit den späten 1920er Jahren zunehmenden Kolonialrevisionismus, der in Hitlers Forderung nach Restitution der "Kolonien" gipfelte, hatte zugleich eine besondere Affinität zu den USA. Dies erklärt, warum einige der in Japan tätigen Liebenzeller nach Kriegsende ihren Weg nach Nordamerika fanden, deren Ego-Dokumente Brecher auswertete. Diese Quellen bieten folglich kaum direkte Zugänge zu den Lebensbedingungen während des Pazifischen Kriegs.

Zum zweiten: Brecher erwähnt, wie gesagt, die brutalen Umtriebe Meisingers in Japan sowie dessen Verurteilung und Hinrichtung als Kriegsverbrecher in Warschau im Jahr 1947 (311). Aber er verzichtet darauf, die Biografie dieses SS-Manns vor seinem Eintreffen in Tokyo wenigstens ansatzweise zu erläutern. Als "Alter Kämpfer" hatte er am Hitlerputsch 1923 teilgenommen und vertrat besonders radikale Varianten von Antisemitismus und Rassismus. Er gehörte der Münchner Polizeitruppe um Himmler an,

---

17 Priscilla BUSS und Reinhard BUSS: *Trusting God in a Changing World*, Chino, CA: Christian Printing Service 1995. Ehrhardt Imanuel LANG: *A Child in Japan during World War II. Memories of a German Missionary's Son*. Manuskript, 2011 [Bestand nicht angegeben]. F. G. NOTEHELPER und Rose NOTEHELPER: *A Remarkable Journey. Rose Notehelfer and the Missionary Experience in Japan*, Norwalk, CT: East Bridge 2006. Die Missionare Bernhard Buß und Ernst Lang waren von 1927 bis 1951 in Japan, Karl Nothhelfer von 1929 bis 1965. Angaben nach Heinrich HERTEL: "Jahresbericht über die Arbeit in Japan und der Südsee", *Chinas Millionen* 38 (1937): 92–6. HERTEL: "Jahresbericht über unsere Japanarbeit 1937/38", *Chinas Millionen* 38 (1939): 93–4. HERTEL: "Das Evangelium heute in Japan", *Chinas Millionen* 41 (1940): 12–4. HERTEL: "Die Missionsarbeit in Japan", *Chinas Millionen* 41 (1940): 50–1. Adam SYRING: "Mitteilung über seine Ankunft in Yokohama", *Chinas Millionen* 28, 11 (1927): 203–4. SYRING: "Die Arbeit in Japan", *Chinas Millionen* 31, 6 (1930): 109–10. SYRING: "Die Missionsarbeit in Japan", *Fünfzig Jahre Liebenzeller Mission. 1899–1949*, Bad Liebenzell: Mission 1949: 41–4. E. UHLIG: "Über den Anfang unserer Mission in Japan", *Chinas Millionen* 29, 4 (1928): 129–30. Horst WEIPPERT: "Evangelisation in Japan", *Die Inseln rufen*, Heft 3 (1979): 3–5. Lang begrüßte den Dreimächtepakt; siehe Ernst LANG: "Zur missionarischen Lage in Japan", *Chinas Millionen* 41 (1940): 647, hier 7.

18 Harald KLEINSCHMIDT: *Württemberg und Japan*, Stuttgart: Fay 1991: 83, 144–45.

diente sich durch die SS-Ränge hoch, richtete als Polizeichef von Warschau zwischen 1939 und 1941 dort ein Blutbad an und zog sich den Beinamen "Schlächter von Warschau" zu. Sein Vorgehen war selbst für die hartgesotene SS-Führung zu extrem. Die entschied 1941, Meisinger aus dem Verkehr zu ziehen, und schickte ihn so weit weg wie möglich, um Gras über über seine Verbrechen wachsen zu lassen. So gelangte er als Verbindungsmann zu den Polizeibehörden in die deutsche Botschaft in Tokyo. Meisingers Brutalismus in Japan war also keine bloß persönliche Macke, sondern besaß sozusagen Geleitschutz seitens der SS und der Regierung. In Brechers Darstellung aber betritt er plötzlich, gewissermaßen als böser Geist, die Szene. Zugegeben: er ist auch in der deutschen Forschung eine selten thematisierte Figur, aber Brecher wertet nicht einmal den einschlägigen Exkurs aus, den Ueda bot.<sup>19</sup>

Kurz: Brechers These, dass der Pazifische Krieg kein "Rassen"-Krieg war, ist zutreffend, nicht jedoch die Begründung, die er vorträgt. Der Pazifische Krieg war kein "Rassen"-Krieg, nicht weil die japanische Bevölkerung mit den Ausländerinnen und Ausländern europäischer und nordamerikanischer Herkunft herkömmlicher- und üblicherweise angemessen umging, sondern weil der aus Europa übernommene enge "Rasse"-Begriff spätestens seit der Wende zum 20. Jahrhundert in der Regel defensiv eingesetzt wurde zur Abwehr der Expansion europäischer Kolonialherrschaft und sich folglich nicht als Baustein von Ideologien zu offensiver Kriegführung eignete. Das schloss schwere Kriegsverbrechen in China und Südostasien nicht aus. Aber die Gesamtproblematik dieser Verbrechen und deren Motivationen blendet Brecher aus mit der wenig einleuchtenden Begründung, die von ihm herangezogenen Ego-Dokumente zeigten die scheinbar wahren Einstellungen der japanischen Bevölkerung. Dass es in Japan wie andernorts in Ostasien "Rassen"-Theorien gab, steht außer Zweifel. Aber diese waren in Begriffen gefasst, die aus der europäischen "Rassenbiologie" des 19. Jahrhunderts gespeist waren,<sup>20</sup> also nicht mit Brechers undifferenziertem Gerede von "race" fassbar sind.

19 UEDA: *Senjika* (wie Anm. 6): 151–58 (ohne Quellenangaben). Zu Meisinger siehe John William CHAPMAN: *Ultranationalism in German-Japanese Relations. 1930–45*, Folkestone: Global Oriental 2011: 44–138. Heinz Eberhard MAUL: *Japan und die Juden*. Phil. Diss., Bonn 2000: 203–38.

20 Beispielsweise KATŌ Hiroyuki [加藤弘之]: *Der Kampf ums Recht des Stärkeren und seine Entwicklung*, Tokyo: Selbstverlag 1893: 177–88 [weitere Ausg., Berlin: Friedländer 1894]. Während der Pariser Friedenskonferenz trat die japanische Delegation mit dem Antrag hervor, die Rassengleichheit in die Völkerbundssatzung aufzunehmen, schei-

---

terte jedoch. Dazu siehe MATSUSHITA Masatoshi [松下正寿]: *Japan in the League of Nations*, New York: Columbia University Press 1929: 162, 164 (Studies in History, Economics and Public Law, 314) [Nachdruck, New York: AMS Press 1968]. Kristofer ALLERFELDT: *Beyond the Huddled Masses. American Immigration and the Treaty of Versailles*, London: Tauris 2006: 153. SHIMAZU Naoko 島津直子: *Japan, Race and Equality. The Racial Equality Proposal of 1919*, London: Routledge 1998. SHIMAZU: “Jinshu sabetsu teppai an” 人種差別撤廃案 (Vorschlag zur Abschaffung der Rassenunterschiede), *Kensei no seijigaku. Banno Junji kinen ronbun shū* 憲政の政治学 坂野潤治記念論文集 (Verfassungspolitik und Politikwissenschaft. Festschrift für Banno Junji), Tōkyō Daigaku Shuppan Kai 東京大学出版会 2007: 149–70. Einen entsprechenden Vorschlag hatte ohne japanische Beteiligung das American Institute for International Law bereits 1915 formuliert; siehe “Declaration of the Rights and Duties of Nations”, Dezember 1915, abgedruckt in Goldsworthy LOWES DICKINSON: *After the War*, London: Fifield 1915: 182–88. Den Antrag griff Außenminister Shigemitsu Mamoru 重光葵 noch 1943 auf und verband ihn mit dem Hinweis auf den damals noch gültigen Chinese Exclusion Act, der die Immigration aus China in die USA untersagte und rassistisch begründet war; siehe SHIGEMITSU Mamoru: “[Rede vor dem Parlament, 17. Juni 1943]”, in: SHIGEMITSU: *Addresses before the Diet*, Druck, 1943: 1–4, hier 1, 3. SHIGEMITSU: “[Rede vor dem Parlament, 27. Oktober 1943]”, ebd.: 6–11, hier 7, 10 [Gaimushō Shiryōkan 外務書史料館 (Archiv des Außenministeriums), A1.0.0.14]. Beide Ansprachen scheinen für die Verteilung an die in Tokyo akkreditierten Botschafter aus den Staaten der “Wohlstandssphäre” bestimmt gewesen zu sein. SHIGEMITSU: “Gaimu daijin sono ta no enzetsu oyobi seimei shū” 外務大臣その他の演説および声明集 (Sonstige Reden und Erklärungen des Außenministers), Manuskript [1945], *Shigemitsu Gaimudaijin enzetsu shū* 重光外務大臣演説集 (Sammlung der Reden von Außenminister Shigemitsu): 59–66, hier 62–3 [Gaimushō Shiryōkan, A1.0.0.14]. Zu Parallelen in China siehe Wolfgang BAUER: *Ta T’ung Shu. Das Buch von der Großen Gemeinschaft*, Düsseldorf: Diederichs 1974: 174 [deutsche Fassung von: KANG You-wei 康有為: *Dà tóng shū* 大同書 (geschrieben 1902, Erstdruck 1935); Shànghǎi Shūdiàn 上海書店 1991]. Frank DIKÖTTER: *The Discourse of Race in Modern China*, London: Hurst 1992: 148.

Raffael RADDATZ: *Patriotismuskurse im gegenwärtigen Japan. Identitätssuche im Spannungsfeld von Nation, Region und globalem Kapital zu Beginn des 21. Jahrhunderts*, Berlin: Duncker & Humblot 2017. 362 Seiten (Beiträge zur Politischen Wissenschaft, Band 192). ISBN 978-3-428-14304-7. E-Book: ISBN 978-3-428-54304-5.

Wolfgang Seifert, Heidelberg

Raffael Raddatz hat seine 2013 in Frankfurt a. M. angenommene Dissertation erweitert und als Monographie vorgelegt, zu einem Thema, das in der fachlichen Japan-Diskussion, ganz zu schweigen von einer breiteren Diskussion über "Rechtstendenzen" in heutigen Gesellschaften noch kaum behandelt wird. Gegenstand sind Patriotismuskurse oder, da der Autor eine Gleichsetzung von Patriotismus und Nationalismus vornimmt, *Nationalismuskurse*; es ist nicht der japanische Nationalismus selber. Die Untersuchung erstreckt sich auf dieses Diskursfeld, das im Prinzip von allen Diskursen zum Thema besetzt ist. Als methodisches Verfahren dient die Diskursanalyse, die in Kapitel A erläutert wird. Dieser Ansatz hat den Vorteil, dass tatsächlich sehr viele verschiedene Phänomene, die irgendwie mit "Nationalismus" zusammenhängen, einbezogen werden können. Der Nachteil liegt darin, dass eine vertiefende Darstellung nur selten möglich ist. Als Material herangezogen werden wissenschaftliche und publizistische Veröffentlichungen sowie Manga.

Der Autor stellt für den Untersuchungszeitraum 1998 bis 2017 "eine tiefgreifende Beschäftigung mit der japanischen Identität ab den 1990er Jahren [fest], die Japans Nachkriegsordnung zunehmend skeptisch betrachtet und die Frage nach der zukünftigen Rolle des Landes in der internationalen Gemeinschaft erörtert." (5) Hat ein "vermuteter Rechtsruck in der japanischen Gesellschaft" wirklich stattgefunden? Speziell die japanische Jugend wird in den Blick genommen. Den Ausgangspunkt für eine solche Entwicklung nach rechts bilden der schon in den 1980er Jahren einflussreicher werdende Geschichtsrevisionismus und eine sich wandelnde Außen- und Sicherheitspolitik des Landes. Dass in der westlichen Japanforschung auch das "Phänomen nationalistischer Pop- und Internet-Subkulturen weniger beachtet" worden sei, wie der Autor schreibt, stimmt sicherlich. Zumeist hängt dies damit zusammen, dass die auf politischer Ebene zu beobachtenden Entwicklungen losgelöst vom "allgemeinen Gesellschaftsbereich" (12) betrachtet wurden.

Raddatz geht es also darum, die vermehrt auftretenden nationalistischen Positionen in der Politik mit gesellschaftlichen Entwicklungen in Beziehung zu setzen.

Das Buch ist nach der Einleitung (A) in sechs Kapitel gegliedert: Japanischer Nachkriegsnationalismus von 1945 bis 1998 – ein Abriss (B), Nationalismus “von oben” Teil 1 – die politische Ebene (C), Nationalismus “von oben” Teil 2 – (Medien-)Intellektuelle und Wissenschaftler (D), Nationalismus “von unten” Teil 1 – Nationalismus zwischen Subkultur und Protestform (E), Nationalismus “von unten” Teil 2 – junge Erwachsene im Gespräch (F), Japanischer Gegenwartsnationalismus im Globalisierungsparadigma (G). Im Anhang finden sich demographische Daten zu den Interviewpartnern aus Kapitel (F), ferner Literaturverzeichnis, Stichwortverzeichnis und Personenregister. Vom Gesamtumfang von 362 Seiten entfallen rund 200 auf die Kapitel C, D und E, und unter diesen wiederum ist “Nationalismus zwischen Subkultur und Protestform” das längste. Eine solche Gewichtung verrät, was den Verfasser am meisten interessiert: es sind Aussagen jener, die für “Nationalismus von unten” stehen, Menschen also, die keine politische Macht haben. Dem vorpolitischen Raum wird somit die meiste Aufmerksamkeit geschenkt.

Raffael Raddatz unterzieht sich der Mühe, die Nationalismus-Diskurse ausführlich zu beschreiben. Die “institutionelle Manifestierung des Nationalen” – gemeint sind wohl Institutionen, Organisationen, gesetzliche Regelungen etc. – schließt er aus. Dasselbe gilt für die extreme Rechte und rechte Subkulturen (wie die latent nationalistischen Motorradgangs (*bōsōzoku*)), “da sie weitgehend außerhalb dieses öffentlichen Diskurses stehen”. Zunächst wird in Kapitel B über den japanischen Nachkriegsnationalismus von 1945 bis 1998 ein historischer Abriss jener Zeit gegeben, die dem Untersuchungszeitraum vorhergeht. Diese Periode teilt der Autor in vier Abschnitte auf. Den ersten Abschnitt für die Jahre 1945–60 überschreibt er mit “Nachkriegsnationalismus in der Links-Rechts-Konfrontation”; den zweiten, die Jahre 1960–1973, mit “Wirtschaftsnationalismus”; die Jahre 1973–90 werden von ihm als die Zeit der Entdeckung von “Folklore, Exotik und einem Japan, das ‘nein’ sagen kann” charakterisiert; und für das knappe Jahrzehnt 1990–98 hat er das Stichwort “Neonationalismus der ‘Lost Decade’” gewählt. Diese Aufteilung ist plausibel, auch wenn unklar ist, bis wann das “Nachkriegsjapan” eigentlich angedauert hat.

Der Autor hebt zunächst die Herausbildung einer “neuen Nachkriegsordnung” hervor, für die das Bild einer neuen Gesellschaft, die unter anderem von Maruyama Masao und Takeuchi Yoshimi “propagiert” (?) worden sei.

(42–43) Er greift die Zweifel an der Neuheit dieser Ordnung auf, die von Autoren wie Gayle (2001), Oguma (2002) und Doak (2007) vorgebracht wurden. Für den Ideenhistoriker und Politikwissenschaftler Maruyama und den Sinologen und Literaturkritiker Takeuchi soll – so jedenfalls Raddatz – “der japanische Nationalismus wirklich mit einem Mal nach der Zäsur des Kriegsendes” (42) gestorben sein, anders ausgedrückt, die Kontinuität des politischen Systems und der es tragenden Ideen und Ideologien sei ihnen zufolge beendet. (42–43) Über Maruyama schreibt er: “Doch trotz seiner Nationalismuskritik war Maruyama keineswegs antinationalistisch.” (43) Ihn interessieren also verschiedene Ausprägungen des Nationalismus, gerade auch “von links”. (39)

Es ist verständlich, dass Raddatz für die ersten Nachkriegsjahre den “rechten Nationalismus” nicht in ähnlicher Weise aufs Korn nimmt. Dieser hatte sich anscheinend aufgelöst. Er war massiv geschwächt worden, einerseits aufgrund der Maßnahmen der amerikanischen Besatzungsadministration gegen seine Institutionen, führenden Vertreter und seine Programmatik, andererseits aber auch durch “Selbstauflösung” im größten Teil der Bevölkerung. Von einem “rechten Nationalismus” konnte man also nur sprechen als vom “alten”, “traditionellen”, “militaristischen Nationalismus”, oder – mit einer damals verbreiteten Etikettierung seitens der Besatzungsverwaltung – von “Ultranationalismus”.<sup>1</sup> “Überbleibsel” desselben oder die Möglichkeit einer Re-Mobilisierung werden hier nicht thematisiert.

Andererseits haben sich damalige “progressive Intellektuelle” wie der Historiker Tōyama Shigeki für eine “progressive Form des Nationalismus” eingesetzt, weil dadurch die Rückkehr des Ultranationalismus verhindert werden könnte. Dies zeige, so Raddatz, dass “der Nationalismus mit der Zäsur von 1945 nicht einfach verschwand”, sondern teilweise sogar ein “Gegennationalismus” angestrebt worden sei. Impliziert ist, die “progressiven Intellektuellen” – marxistisch geprägte und linksliberale werden hier zusammengefasst – seien für die Fortdauer des Nationalismus nach 1945 (mit)verantwortlich.<sup>2</sup>

---

1 Es war gerade Maruyama, der diese von den Alliierten gebrauchte Bezeichnung 1946 hinterfragte und die genaue Erforschung des Phänomens forderte. Vgl. W. SEIFERT: “Entfernte Verwandte? Masao Maruyama und Franz Neumann zu ‘Ultranationalismus’ und Nationalismus”, *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 2019-1: 161–74.

2 In Wirklichkeit wird von Tōyama dabei mitgedacht, dass der Nationalismus eben nicht einfach verschwindet, nur weil bisherige Machthaber aus ihren Positionen vertrieben wurden. Vielmehr sei er im Bewusstsein der Bevölkerung weiterhin präsent. Tōyamas Gedan-

Von Doak übernimmt Raddatz die Ansicht, die Verwendung des Begriffs *minzoku shugi* bei "linksorientierten" Autoren zeige, dass bei ihnen die Vorstellung einer ethnisch verstandenen Nation (*minzoku*) vorherrschend gewesen sei. Er schreibt: "Linker Nationalismus ist im Gegensatz zum Vorkriegsnationalismus dabei oftmals stark ethnisch gefärbt." (44) Diese Färbung veranlasst den Autor, den "linken Nationalismus" dieser Nachkriegsjahre als "Ethnonationalismus" (*minzoku shugi*) einzuschätzen. Trotz des Hinweises auf eine Konkurrenzsituation zwischen Maruyamas "gesundem Nationalismus" und dem besonders bei der KPJ anzutreffenden "Ethnonationalismus" werden damit Maruyama, Tōyama und die Kommunistische Partei allesamt der einen "Nachkriegslinken" zugerechnet, obgleich bei diesen dreien doch jeweils verschiedene Konzeptionen von "Nation" vorliegen. Dieser Abschnitt hinterlässt mehr Verwirrung als Klarheit.

Zwei Schlüsselbegriffe für die weiteren Kapitel fallen bereits hier: "Nachkriegsordnung" und "Nachkriegsdemokratie". Letztere sei von Intellektuellen aus dem linksliberalen Spektrum propagiert worden. In den knappen Bemerkungen wird jedoch nicht zwischen dem Inhalt von Demokratie im Sinne einer angestrebten politischen Ordnung, ihrer Institutionalisierung im politischen System, sowie ihrer Verankerung im politischen und gesellschaftlichen Verhalten der Bürger unterschieden. Wie die japanische Nachkriegsdemokratie in der Zeit des sich entwickelnden Kalten Krieges, also unter den Bedingungen zunehmender Spannungen in den internationalen Beziehungen aufgebaut werden musste, wird leider nicht gezeigt.

Ebenso wichtig wie die gerade erwähnten Schlüsselbegriffe ist das schon hier eingeführte Thema der Kriegsschuld und der Kriegsverantwortung. In diesem Zusammenhang weist Raddatz auf die Forschungen des Historikers Yoshida Yutaka 吉田裕 hin, demzufolge in der unmittelbaren Nachkriegszeit die Tendenz vorgeherrscht habe, alle Schuld für Japans Weg in den Krieg den Führungseliten zuzuweisen. Das Volk sei von ihnen getäuscht worden, so dass es deshalb selber keine Verantwortung trage. Yoshida kritisiert diese Tendenz. Hieran schließt sich die Beobachtung an, es habe damals einen "guten" Nationalismus von unten, auf der Ebene der breiten Bevölkerung, und einen "bösen" Nationalismus von oben gegeben. Außerdem sei der Wiederaufstieg des Ethnonationalismus nach 1945 unmittelbar mit dem Mythos von der "homogenen Nation" verknüpft gewesen. Dieser Wiederaufstieg habe sich in beiden Lagern gezeigt. Nach dem Scheitern der

---

ke erinnert an das Beharren von Ernst Bloch auf einem Heimatbegriff, dessen Inhalt umgewandelt werden müsse, damit man ihn nicht der politischen Rechten überlasse.



breiten Protestbewegung gegen den Japanisch-Amerikanischen Sicherheitsvertrag 1960 habe sich die Bewegung gespalten, andere Prioritäten hätten sich durchgesetzt.

Für den zweiten Zeitabschnitt 1960–73 ist das Auftreten eines “Wirtschaftsnationalismus” bezeichnend. Zum obersten Ziel wurden möglichst hohe ökonomische Wachstumsraten erklärt. Damit folgte die Regierung der Linie des früheren japanischen Premierministers Yoshida Shigeru: unter dem militärischen Schutzschirm der USA galt es, alle Kraft dem ökonomischen Wiederaufbau zu widmen. Angesichts dieser die Gesellschaft durchdringenden Prioritätensetzung wird bald ein Wiederaufflammen eines “kulturellen Nationalismus” beobachtet, für den hier Shiba Ryōtarō, der Verfasser historischer Romane, Fujioka Nobukatsu, 1996 einer der Initiatoren der Gesellschaft zur Schaffung neuer Geschichtsschulbücher 新しい教科書を作る会 (Atarashii Kyōkasho o Tsukuru Kai), sowie der Schriftsteller Mishima Yukio stehen. Dieser Nationalismus entwickelt sich sozusagen im Mantel eines in der Verfassung verankerten Pazifismus, so dass der Historiker Yoshida von einer “pazifistischen Form” des Nationalismus sprechen kann. (51) Im folgenden Abschnitt 1973–1990 sind die neuen Formen des Nachkriegsnationalismus Folklore, Exotik und ein Japan, das “nein” sagen kann. Die Renaissance der Folklore ist von einer breiten Rezeption der Schriften des Volkskundlers Yanagita Kunio als Vordenker eines kulturellen Nationalismus begleitet. “Das Regionale” und die “Heimat” werden wiederentdeckt, das verlorengegangene Japan wird zum Objekt der Nostalgie. Vor dem Hintergrund dieser Stimmung bemühen sich konservative Regierungen um die Stärkung der nationalen Identität, indem sie insbesondere eine bestimmte Geschichtssicht zu verbreiten suchen. Der damalige Premierminister Nakasone setzt auf einen “liberalen Nationalismus”, der stärker die gegenwärtigen “nationalen Interessen” als die “Traditionen” betont. Der Schriftsteller und Politiker Ishihara Shintarō fordert zusammen mit dem Gründer von Sony, Morita Akio, ein selbstbewussteres Auftreten Japans in der internationalen Politik.

Für den vierten Zeitabschnitt 1990–1998 sei nun ein “Neonationalismus der ‘Lost Decade’” charakteristisch, in dem sich zwei Tendenzen abzeichnen: politisch eine neue Aufmerksamkeit für Asien, ökonomisch und gesellschaftspolitisch ein neoliberaler Kurs. Vorangegangen war das Ende der *bubble economy* – man suchte fortan vergeblich nach wirtschaftspolitischen Lösungen (daher die Rede vom “verlorenen Jahrzehnt”, *ushinawareta jūnen*) – und mit dem Zusammenbruch des sozialistischen Lagers 1989 das Ende der bipolaren Welt. Durch beide Entwicklungen war die Nachkriegsordnung

in eine Krise geraten. Ein offener Umgang mit der eigenen Kriegsverantwortung in Asien fand schon in den 1980er Jahren mehr Zustimmung. Eine Gegenbewegung formierte sich jedoch unter anderem mit der 1996 gegründeten Tsukuru Kai, deren Mitglieder sich gegen die angeblich in der Öffentlichkeit und in den Schulen vorherrschende "masochistische Geschichtsauffassung" wandten. Einige Regierungspolitiker formulierten nun sogar einen neuen Großmachtsanspruch, andererseits zeigten sich die Auswirkungen einer tiefgehenden Rezession. Diese sollten mit der neoliberalen Politik ab 2000 unter Premierminister Koizumi Jun'ichirō überwunden werden.

Während Raddatz' bisherige Darstellung mehr oder weniger eine politische Geschichte aus dem Blickwinkel der Entwicklung des Nationalismus ist, beschreibt er in Kapitel C ausführlicher, wie dieser "von oben" artikuliert wurde. Im ersten Teil geht es ihm um die "politische Ebene", worunter er die von der Führung der Liberal-Demokratischen Partei (LDP) verantwortete Politik versteht. Damit ist der Autor im "Gegenwartsnationalismus" angekommen, in der Periode, die im Mittelpunkt steht. Den führenden Politikern der LDP ist es nun daran gelegen, Japan zu einem "normalen" Land zu machen. Dies bedeutet, wie er zeigen kann, erstens, den Friedensartikel der Japanischen Verfassung (Art. 9) abzuschaffen oder zumindest in Verbindung mit einer neuen Außen- und Sicherheitspolitik neu zu re-interpretieren; zweitens, eine Initiative zur Schaffung von "soft power" umzusetzen; und drittens, einen anderen Umgang mit der Kriegsschuld vor allem in Japan selber zu finden, um das "Nachkriegsregime" abzuschütteln. Unter diesen drei Aufgaben gilt der "soft power" seine besondere Aufmerksamkeit insofern, als hierzu bisher nur Arbeiten von S. Richter und L. Gebhardt vorliegen. Im Abschnitt "Japans Neuerfindung als konsumierbare Marke: Die Beispiele 'Cool Japan' und 'Environmental Nation'" werden Strategien beschrieben, um die *Marke* "Japanische Kultur" beziehungsweise "Japan" zu realisieren. Die Strategen setzten schon allein mit dem Stichwort für ihre Linie – *Cool Japan* – darauf, dass konkrete Formen dieser Marke weltweit unter der jungen Generation populär wurden. Eine bezeichnende Aussage aus dem Recherchebüro beim Oberhaus zum Projekt "Cool Japan" von 2013 wirft ein grelles Licht auf die tatsächlichen Beweggründe: "In der ernsten Wirtschaftslage unseres Landes [...] befinden sich Schlüsselindustrien [...] in einer schwierigen Situation. Von Cool Japan – dieser im Leben und in der Kultur unseres Landes verwurzelten Faszination (*miryoku*) werden hierbei Effekte wie eine Verbesserung internationaler Wettbewerbsfähigkeit und die Schaffung neuer Arbeitsplätze erwartet, und zwar durch die Vermarktung dieses Mehrwerts (*fukakachi*) in Form von Produkten und Services – nach

außen gerichtet über eine Auslandsverbreitung zwecks Eroberung von Weltmärkten [sic] und nach innen gerichtet über Inlandstourismus, Shopping etc.” (86)

Auf offizielle Entschuldigungen für die Untaten der japanischen Armee im asiatischen Ausland 1993 und 1995 unter den eher der politischen Mitte zuzuordnenden Premierministern Hosokawa und Murayama folgte bald durch die nachfolgende LDP-Regierung die Unterstützung religiös-nationalistischer Gruppen, die von neuem einen politischen Shintō und somit eine Revision der Verfassung anstreben. Zurecht nennt Raddatz den damals von Premierminister Koizumi formulierten Nationalismus einen “populistischen Nationalismus”. Koizumi wird als Politiker charakterisiert, dem ein “ernsthafter Nationalismus” – dies ist der vom Autor gewählte Gegenbegriff zu ersterem – nicht in den Sinn kam. (98) Nachdem unter ihm eine “Emotionalisierung der Politik” eingesetzt hatte, wurde dieser Stil von Abe Shinzō in dessen erster Amtszeit übernommen. Das Ergebnis des Abschnitts lautet: “Mit populistischer Instrumentalisierung von Nationalismus zur Verwirklichung neoliberaler Ziele ist Abe dabei ein weiteres Beispiel dafür, dass Neoliberalismus und Nationalismus keineswegs einen Gegensatz bilden müssen.” (103)

Aufschlussreich ist nach Meinung des Rezensenten auch die detaillierte Darstellung der Diskursbeiträge dreier Spitzenpolitiker: Ozawa Ichirō, Abe Shinzō, Asō Tarō. Hier sticht Abes Formulierung *Nihon o torimodosu* hervor: “Japan zurückgewinnen”. Er bleibt die Antwort schuldig auf die Frage, in wessen Händen sich denn das eigene Land derzeit befindet. Von wem muss man es sich zurückholen? Und wer soll dies bewerkstelligen? Die Formel erinnert frappierend an das heutzutage in westlichen Ländern von einigen intonierte “Holen wir uns unser Land zurück!” Worum es dem damaligen und heutigen Premierminister geht, schrieb er bereits 2006 in seinem Bestseller *Auf in ein schönes Land (Utsukushii kuni e)*: die “Befreiung vom Nachkriegsregime”. Die von Raddatz aus den hier analysierten, exemplarischen Politikeraussagen gezogene Schlussfolgerung ist eindeutig: “Führende konservative Politiker wie Abe, Asō [...] dokumentieren somit, wie Nationalismus auch und vor allem als sozialer Kitt ‘von oben’ verordnet wird, um bei zunehmenden sozialen Differenzen den ‘nationalen Zusammenhalt’ zu beschwören und ursprüngliche, vermeintliche ‘japanische Werte’ quasi als Ersatz für den schwindenden materiellen Wohlstand zu konstruieren, die dabei als besonders erstrebenswert erscheinen.” (119–20) Aber fehlt es ihnen an einem “ernsthaften Nationalismus”? Ich glaube, eher nicht.

Zum Nationalismus ‘von oben’ tragen neben konservativen Politikern auch jene (Medien-)Intellektuelle, Wissenschaftler und Manga-Autoren bei, die “nationalistische Intellektuelle” genannt werden können. Beide Gruppen haben gemeinsam, dass sie “die Nachkriegsordnung” als ihren Feind ablehnen und Stolz auf das eigene Land als das Ziel ihrer Bemühungen ansehen. Beklagt werden in diesem Diskurs vor allem schädliche Auswirkungen “der Nachkriegsdemokratie” und die fehlende Moral in der Jugend. Dem Staat komme die Aufgabe zu, einen neuen Patriotismus zu fördern und der wegbrechenden Moral Tradition und Geschichte entgegenzusetzen. Außerdem gibt der Autor den wichtigen Hinweis, dass es innerhalb der Konservativen zwei Strömungen gibt: eine pro- und eine antiamerikanische. Beide sind sich einig, was das Ziel betrifft: die Schaffung einer “würdevollen Nation” im Bewusstsein der Bevölkerung. Die Wege dorthin bleiben allerdings unklar. Insgesamt konstatiert Raddatz einen inzwischen erheblichen Einfluss der Intellektuellen der Tsukuru Kai auf die öffentliche Meinung.

Näher beleuchtet werden die Thesen des Manga-Zeichners und “Pop-Nationalisten” Kobayashi Yoshinori 小林よしのり, der zu den einflussreicheren werdenden, vom Autor als “reaktionäre Radikalkonservative” bezeichneten Intellektuellen gehört. Für sie sind angeblich “amerikanische Werte” wie Menschenrechte, Gleichheit, Feminismus “unjapanisch”, und dies gelte auch für Pazifismus und Individualismus. Die USA seien ein Kriegstreiber, Japan nur dessen Vasall. Aus diesem Grund solle Japan, folgt man dem ehemaligen Mathematikprofessor Fujiwara Masahiko 藤原正彦, eine “autonome Position” in der Welt anstreben. Dies würde eine Herauslösung aus dem Bündnis mit den USA implizieren. Fujiwara geht es darum, den “nationalen Geist” wiederzubeleben, die “nationale Identität” aufzubauen. Eine antiamerikanische Position vertritt auch der Wirtschaftswissenschaftler Saeki Keishi 佐伯啓思. Zur Frage “Was ist Patriotismus?” meint auch Saeki, die “demokratischen und pazifistischen” Werte seien dem Land von außen, von den USA, aufgezwungen worden. Ein “masochistisches” Geschichtsbild verhindere die “Rückkehr zum Japanischen” und somit den “Stolz auf Japan”. Unter anderem liegt ein Verdienst dieses Abschnittes darin, dass der Verfasser einige Mechanismen aufzeigen kann, die beim Kampf gegen die “masochistische Geschichtssicht” der vergangenen Jahrzehnte immer wieder zur Anwendung kamen. Die Vertreter dieser nationalistischen Strömung können dabei zurecht auf eine rassistische Politik westlicher Länder in der Geschichte hinweisen, wenn sie Japan auch als ein Opfer eines westlichen Rassismus beschreiben. Die “Schuld” der anderen hervorzuheben ist eine ihrer Strategien. So greift Fujiwara in einer Publikation von 2011 die Argumenta-

tionsfigur des “hundertjährigen Krieges” auf, derzufolge Japan seit der erzwungenen Öffnung des Landes 1853 gezwungen gewesen sei, Kriege zu führen.<sup>3</sup> Weitere Autoren, darunter “spirituelle Nationalisten” wie Umehara Takeshi, werden vorgestellt, deren “unpolitischer Ethnonationalismus” ebenfalls dazu diene, eine autonome Sichtweise gegenüber dem “progressiven Geschichtsbild im Nachkriegs-Japan” zu begründen.

Nach einem problematischen Abschnitt über “Nationalismus von links” geht der Autor auf die neue Phase des Japanerdiskurses (*Nihonjin ron*) ein und analysiert diesen mit Hilfe der auf Englisch publizierenden Kulturoziologen K. Yoshino und H. Bifu. Die Beschäftigung mit den teilweise in Bestsellerauflage verbreiteten Beiträgen Fujiwaras ist aufschlussreich, wenn man verstehen will, wie Geschichtsrevisionismus und “japanische Werte” dem “amerikanisierten” Nachkriegs-Japan und “westlichen Ideologien” entgegengesetzt werden. Raddatz bettet diese Ergebnisse in die gesellschaftlichen Veränderungen, die er nur kurz streift, ein: “In diesem Sinne fungieren konservative Intellektuelle wie Fujiwara als Steigbügelhalter für die ideologische Festigung neoliberaler Politik, bei der Nationalismus als Palliativ gegen die Zunahme sozialer Differenzen verabreicht wird.” (169) Nach einem informativen Abschnitt über nationalkonservative Netzwerke in Gestalt von Stiftungen, Verlagen und Think Tanks, die sozusagen die organisatorische Basis für diese Richtung des Neo-Nationalismus bereitstellen, wird auf die Organisation Nippon Kaigi (Japan-Konferenz) hingewiesen, eine Stütze vor allem für Koizumi und Abe. Zum Schluss dieses Kapitels beschreibt Raddatz das paradox erscheinende Phänomen des sogenannten “Post-Fukushima-Nationalismus”, um dann das generelle Unbehagen dieser Intellektuellen an der “amerikanischen” Moderne zusammenzufassen.

In Kapitel E (Nationalismus “von unten”) verarbeitet der Autor zunächst unter dem Stichwort “zwischen Subkultur und Protestform” Beiträge von Wissenschaftlern und Publizisten, die sich zu neuen Phänomenen wie Nationalismus im Sport und in der Popkultur äußern. Es geht dabei um den Rechtsruck der jüngeren Generation (*wakamono no ukeika*) in der 2000er Dekade. Nationalistische Stimmen “von unten” hören wir jedoch nicht. Die Ergebnisse scheinen den Thesen im zuvor behandelten Diskurs unter Politi-

---

3 Ähnlich bereits HAYASHI Fusao 林房雄, der 1965 in seinem Buch *Dai-Tōa sensō kōtei ron* 大東亜戦争肯定論 (Die Bejahung des Großostasiatischen Krieges) den “Hundertjährigen Krieg in Ostasien” als Befreiungskrieg bezeichnet und von 1845 bis 1945 andauern lässt. Hierzu siehe W. SEIFERT: *Nationalismus im Nachkriegs-Japan. Ein Beitrag zur Ideologie der völkischen Nationalisten*, Hamburg: Mitteilungen des Instituts für Asienkunde 1977: 242–58.

kern und Intellektuellen zu widersprechen, denn dort wurde ja gerade “ein mangelnder Patriotismus” der Jugend beklagt und diese als mehrheitlich “links” eingeschätzt. Es war 2002 die Psychiaterin und Kommentatorin Kayama Rika 香山リカ mit ihrem Buch *Puchi nashonarizumu no shōkogun: Wakamonotachi no Nippon shugi* ぶちナショナリズム症候群 若者たちのニッポン主義 (Symptome des kleinen Nationalismus. Der Nationalismus der jungen Leute), die als erste auf neue Einstellungen unter der Jugend hingewiesen hatte. Raddatz spricht hier, sich auf diverse soziologische Werke stützend, von einem “neuen Nationalismus”, der von Umfragen, die an den traditionellen Kategorien des Nationalismus ausgerichtet sind, nicht erfasst werden könne. Insgesamt scheint der Autor Kayamas These zuzuneigen.

Dann meldet er jedoch Zweifel an und richtet sein Augenmerk stärker auf Umfragen zu dem sich verändernden Image von Japan. Wie wird das eigene Land gesehen? Zwei Ereignisse vor allem haben nämlich einen Imagewandel ausgelöst: zum einen 1990 das Platzen der Seifenblasenwirtschaft (*bubble*), und zum anderen 2011 das Erdbeben mit dem folgenden Tsunami in der Tōhoku-Region. Seitdem verblasst das Bild von der Wirtschaftsmacht. Stattdessen wird das Land in Politik und veröffentlichter Meinung häufiger mit “soften” Kategorien wie Natur, Kultur, sowie Geschichte und Tradition beschrieben, und gerade diese werden nun als die Quelle von “Stolz” gewertet. Zudem habe sich inzwischen ein stärker an nationalen Interessen und innergesellschaftlich mehr an Gemeinsinn orientiertes Denken verbreitet.

Weiterhin kritisiert der Autor das Fortbestehen der “linksliberalen Dualität” eines bösen Nationalismus von oben und eines guten von unten, ohne dies weiter zu begründen. Er stellt fest, dass Kayamas “kleiner Nationalismus” und ähnliche Thesen letztlich dem entsprechen, was der amerikanische Forscher Michael Billig den “banalen Nationalismus” genannt hat. Das naive Konsumieren nationaler Symbole werde zu einer Art Habitus. Dieser ist also, können wir schließen, keine bewusst vertretene oder geistig errungene politische Position. Allerdings würde ohne einen solchen “kleinen Nationalismus” in der Jugend auch der “von oben” nicht funktionieren. Was hier bei Raddatz weitgehend weggelassen wird, ist die jeweilige historische Situation, von der es ja abhängt, ob der eigentlich unpolitische “Sportnationalismus” in einen politischen Nationalismus umschlägt. In diesem Zusammenhang sei kurz an eine völlig andere Situation erinnert: Nach Kriegsende zerbröckelte das staatliche Fundament des institutionell verankerten Nationalismus als Folge der Besatzungspolitik, es verschwanden aber nicht “die Gefühle des alten Nationalismus”. Diese waren zum Beispiel anlässlich der Tournee eines amerikanischen Baseball-Teams und internationaler Schwimmwett-

kämpfe in Japan zu beobachten. Wie sollte man das frenetische Anfeuern der japanischen Sportler durch das heimische Publikum einschätzen? Maruyama, der diese Begebenheit in einem Beitrag von 1951 erwähnt, nennt die Reaktionen der Zuschauer "alltägliche Verhaltensweisen" und hütet sich, sie mit dem extremen Nationalismus der Jahre bis 1945 gleichzusetzen. Dann fährt er jedoch fort: "Aber die Dynamik der Politik lehrt uns, dass solche alltäglichen Verhaltensweisen, die auf den ersten Blick nichts mit Politik zu tun haben, eben in gehäufte Form plötzlich in gewaltige *politische* Energien umschlagen können. Die Grenze, ab der sie sich politisch manifestieren, ist dabei nur sehr schwer zu bestimmen." Ein Wiederaufleben des alten Nationalismus sei allerdings nicht zu erwarten. "Auch im Hinblick auf die Ideologie dürfte zutreffen, dass ein neuerliches Auftreten des 'allen Ländern überlegenen *kokutai*' wie vor 1945, so sehr sich der symbolische Wert von *tennō*, *kimi ga yo* und *hinomaru* auch regenerieren mag, unmöglich geworden ist." Selbst bei einer neuerlichen Ausrichtung der "heute nur vage und atomisiert existierenden nationalen Stimmung" auf jene Symbole könne ein so mobilisierter Nationalismus wahrscheinlich als *unabhängige* politische Kraft nicht bestehen. Anders sähe es aus, wenn er sich mit einer anderen Macht verbände.<sup>4</sup> Maruyama denkt hier wahrscheinlich an die Vereinigten Staaten.

Antikoreanische und antichinesische Manga finden in der Nuller-Dekade große Verbreitung, und dass auch die Gruppe der vereinzelt agierenden Ota-ku einem xenophoben Nationalismus anheimfallen kann, wird gezeigt. Die Radikalisierung eines Teils der jungen Generation im Netz wird konstatiert und für das Phänomen der Begriff der "Netz-Rechten" kreiert. Der Übergang von radikalen Ideen zu Gewalthandlungen auf der Straße und damit zu einer aktionistischen Rechten ist Gegenstand des Abschnitts "Von virtuellem Hass zu realer Gewalt – Das Phänomen *Zaitoku-kai*". Die Gründung dieser Organisation 2006 legt nahe, dass "der Diskurs" in einen Faktor organisierter Politik transformiert werden kann. Ein relevanter Akteur im rechten politischen Spektrum ist damit allerdings (noch) nicht erkennbar. Am Schluss dieses Überblicks über neue Phänomene beschreibt der Autor ihre Funktion, indem er sie als "nützliche Idioten für den neoliberalen Umbau Japans" wertet.

Der zweite Abschnitt dieses Kapitels ("Der Diskurs der Lost Generation – Zwischen Armut und Nationalismus") versucht, die Ursachen für nationalisi-

---

4 Masao MARUYAMA: "Nationalismus in Japan. Theoretischer Hintergrund und Perspektiven" (übers. W. SEIFERT), U. MENZEL (Hrsg.): *Im Schatten des Siegers. JAPAN*, Bd. 4: *Weltwirtschaft und Weltpolitik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1989: 33–56, hier: 54–55.

stische Tendenzen in der jungen Generation zu bestimmen und stellt soziologische sowie psychologische Erklärungen vor. Es kommen Wissenschaftler zu Wort, die Japan auf dem Weg in eine "Unterschichtsgesellschaft" sehen, ferner einige Betroffene, die sich diesbezüglich artikuliert haben. Demnach hat sich heutzutage aus der Frustration über den Alltag eine Hinwendung zum Patriotismus ergeben. Nur daraus könnten die ansonsten perspektivlosen jungen Leute noch eine Art "Stolz" gewinnen. Damit wird das breite und sehr komplexe "Spannungsfeld von nationaler Identität und neoliberaler Globalisierung" angesprochen. Die vorgestellten Beispiele der Aktivistin Amamiya Karin 雨宮花凜 und des reflektierenden *freeters* Akagi Tomohiro 赤城智弘 "zeigen [nach Raddatz] deutlich, wie Armut und Nationalismus zusammenhängen." Diese These müsste allerdings besser belegt werden. Der Autor selbst scheint bei den jüngeren Japanern keine wirklich nationalistischen Überzeugungen feststellen zu können. Er betrachtet ihre Äußerungen eher unter dem Aspekt ihrer Funktion auf individueller Ebene. Sie dienen der "Heilung" (*iyashi*), und zugleich seien sie ein Mittel des Protestes. Die Schlussfolgerung lautet, dass der "alltägliche Konsum der Nation" in den jüngeren Generationen besser als Suche nach einer "großen Erzählung" verstanden werden sollte. Wenn dies stimmt, ist "die klassische Version des Nationalismus" gegenüber der "aktuellen" ins Hintertreffen geraten.

Im letzten, Befunde empirischer Sozialforschung einbeziehenden Kapitel (Nationalismus "von unten" Teil 2 – junge Erwachsene im Gespräch) wird in zwölf Interviews mit Menschen im Alter zwischen 18 und 29 vom Verfasser auch gefragt, welche "Konzeptionen von Staat und Nation" vorhanden seien. Darauf gehe ich hier nicht ein. Meines Erachtens hat der Versuch, durch einzelne Gespräche etwas über Einstellungen zum Nationalismus herauszufinden, wenig zu den allgemeinen Schlussfolgerungen beigetragen. Es sind zumindest kaum *politische* Inhalte von Nationalismus zutage gefördert worden. Die Antworten deuten vielmehr auf eine Notlage in dieser Generation hin. Man sollte, wenn in diesem Zusammenhang überhaupt von "nationalistischen Tendenzen" gesprochen wird, hier besser von einem "reagierenden" oder "kompensierenden Nationalismus" reden. Dieser würde dann so etwas wie die Flucht in eine Wir-Identität sein, angesichts in der tristen Wirklichkeit versperrter sozialer Chancen für den Einzelnen. Nicht umsonst spricht Raddatz selbst von einer "Einstellung, die sich zum Patriotismus gewandelt [habe]." (268) Nationalismus / Patriotismus müssten zumindest noch einen Rest an Bedeutung enthalten, um sinnvoll verwendet werden zu können.



Die Mitglieder der Altersgruppen zehn bis zwanzig und zwanzig bis dreißig dürften sich vor allem Gedanken darüber machen, ob sie ihr eigenes Leben auf eine einigermaßen kalkulierbare Grundlage stellen können. Dazu gehört vor allem, ob sie eine Perspektive haben, um ihren Lebensunterhalt selber zu verdienen. Die überwältigende Mehrheit von ihnen sorgt sich deshalb darum, eine Anstellung zu finden, und nur für eine Minderheit dürfte sich die Perspektive ökonomischer Selbstständigkeit eröffnen. Unter dieser Voraussetzung kann man davon ausgehen, dass die Mehrheit für diejenige Partei stimmen wird, die ihnen eine möglichst feste Beschäftigung in Aussicht stellt. Eine Meinungsumfrage unter den erwähnten Altersgruppen, durchgeführt bereits 2016, ergab, dass in beiden Altersgruppen die Zustimmung zur LDP bei etwa vierzig Prozent lag und damit am höchsten im Vergleich zu den Präferenzen für andere Parteien war. Ausschlaggebend schien zu sein, dass die Jungen dieser Partei am ehesten zutrauten, für Arbeitsplätze sorgen zu können (*Tōkyō shinbun*, 1. Juli 2019). Diese Präferenz besagt aber nicht automatisch, dass die Befragten auch den politischen Kurs der LDP insgesamt teilen, sondern nur, dass sie ihnen bezüglich der eigenen Lebensperspektive attraktiv erscheint. Ein solches Wahlverhalten der Jugend bedeutet umgekehrt für die Liberal-Demokratische Partei, dass sie sich dieser Altersgruppen als einer Wählerbasis ziemlich sicher sein kann. Dies mag verdeutlichen, dass man unter den Befragten keineswegs durchgehend einen „aktiven Nationalismus“ finden wird, wie ihn die LDP vertritt.

Natürlich zeigt sich hier eine gewisse Tendenz zu einer konservativen Haltung, d.h. zur Aufrechterhaltung des Status quo. Bei einer Verschlechterung der ökonomischen Situation verdüstern sich auch die Perspektiven in diesen Altersgruppen. Es bleibt außerdem die weitergehende Frage unbeantwortet: Wie kann sich die jüngere Generation in den politischen Prozess auch unabhängig vom Akt des Wählens überhaupt noch einbringen? Die Antwort darauf hängt davon ab, wie in einer veränderten Medienrealität politische Positionen vermittelt werden, und weiter, ob und wie über sie diskutiert werden kann. Und schließlich ist zu fragen: Ist die Einstellung, am Status quo festhalten zu wollen, an sich schon nationalistisch, oder ist sie bloß „konservativ“?

Gleichwohl stimmt die Aussage des Autors, „dass der Geschichtsrevisio-nismus die Gesellschaft bis in die jüngeren Generationen hinein durchdringt und beeinflusst.“ (303) An dieser Stelle möchte man wissen, warum er in Japan auch in der Jugend Fuß fassen konnte. Man fragt sich, ob ein kurzer vergleichender Exkurs über die Wirkung geschichtsrevisionistischer Behauptungen in anderen Ländern nicht nützlich gewesen wäre. Der Verfasser

schließt mit der Aussage: “Viele der hier vorgestellten Haltungen lassen sich als anschauliches Beispiel nehmen, wie Nationalismus weitgehend unbewusst reproduziert und konsumiert wird. Die dabei erkennbar gewordene Bereitschaft, Beiträge für die Gemeinschaft zu leisten und die Umgebung ändern zu wollen, könnte oberflächlich auch als vermeintlich ‘wachsender’ Nationalismus oder Patriotismus der jungen Generation (fehl)interpretiert werden.” (305)

Im Schlusskapitel G (Japanischer Gegenwartsnationalismus im Globalisierungsparadigma) versucht der Autor, den japanischen Nationalismus in einer Zeit der Krise mit der “Globalisierung” – ein häufig unscharf gebrauchter Begriff – in einer Wechselbeziehung zu betrachten. Angesichts der auch fachlichen Diversität der Analysen der Situation in den ersten beiden Dekaden des 21. Jahrhunderts ist es vielleicht etwas zu pauschal formuliert, diese Diversität mit dem Ausdruck “Japans Identitätssuche” zu belegen.

### *Fazit*

Es gibt derzeit wahrscheinlich keine zweite Untersuchung, in der so viele Aspekte des “Nationalismus” in Japan im Zeitraum 1998–2017 dargestellt werden. Das Material besteht zum größten Teil aus Texten: Teils artikulieren sich darin Nationalisten verschiedener Couleur, teils erklären Wissenschaftler und Publizisten diese Strömung und ihre Phänomene. Die Fülle der ausgewerteten Sekundärliteratur ist beachtlich. Raffael Raddatz vermag ein großes Quantum an japanischsprachigem Material zu erschließen. Dem Informations- und Erkenntnisgewinn stehen nach Meinung des Rezensenten allerdings einige Schwächen gegenüber, so dass die Lektüre teilweise unbefriedigend bleibt. Einer der Gründe ist sicherlich die Anlage der Arbeit. Ihre Struktur zeichnet sich dadurch aus, dass mindestens zwei Gliederungsprinzipien zugleich zum Tragen kommen. Zum einen geht der Autor chronologisch vor, besonders in Kapitel B, das man als eine politische Geschichte für den Zeitraum 1945–98 lesen kann, mit dem Fokus auf politischen Positionen und ihren Veränderungen. Das andere, quer dazu stehende Prinzip besteht darin, die diversen Akteure des Nationalismus, d.h. diejenigen, die ihn in der Gesellschaft artikulieren und umzusetzen trachten, in den Blick zu nehmen. Das ist einmal die Regierung als kollektiver Akteur, dann sind es aber auch ausgewählte Politiker, die der Regierungspartei entstammen, als individuelle Akteure. Sie haben im Untersuchungszeitraum Positionen entwickelt, die auf eine Stärkung Japans als ein in den internationalen Beziehungen agierender Staat abzielen. (Kapitel C) Zusätzlich werden andere, ähnlich gesinnte Ak-

teure, die aber selber nicht direkt politische Macht innehaben, mit ihren Positionen vorgestellt: Publizisten und Wissenschaftler. (Kapitel D)

In den Kapiteln E und F springt der Autor demgegenüber auf eine andere Gruppe über, die kein Akteur des Nationalismus ist. Hier rückt vor allem "die junge Generation" ins Blickfeld. Im Gegensatz zu vorher sprechen hier nicht Nationalisten, sondern andere sprechen *über* die junge Generation, indem sie Phänomene psychologisch oder soziologisch erklären. "Die Jugend" wird zum Objekt. Der verwirrende Eindruck rührt daher, dass beide, Subjekte und Objekte des "Nationalismus", auf derselben analytischen Ebene behandelt werden. Eine solche Anlage des Buches vermag zwar in das Diskursfeld "Nationalismus" neben Politikern und Professoren weitere Gruppen einzubeziehen. Wenn "Diskursfeld" auch bedeutet, Äußerungen in verschiedenen Genres – wissenschaftliche Analyse, empirische Sozialforschung, Manga, Regierungsberichte, Politikeraussagen, bis hin zu historischen Rückblicken – zusammenzubringen und zu analysieren, sofern sie nur das Stichwort "Nationalismus" gemeinsam haben, dann sind störende Überlappungen und Wiederholungen kaum zu vermeiden. Eine im Ergebnis in sich geschlossene Gesamtdarstellung kommt damit leider nicht zustande.

Es zeigen sich, neben der problematischen Gleichsetzung von Nationalismus und Patriotismus, noch andere konzeptuelle Schwächen. Eine besteht in dem *setting*, dem Nationalismus von oben einen solchen von unten gegenüberzustellen. Zwei Interpretationen dieser Anordnung sind möglich: eine statische, nach der er sich auf zwei Ebenen artikulieren kann, einer oberen und einer unteren. Doch auch eine andere Interpretation ist möglich, ja sie wird sogar nahegelegt. Dabei wird diese politische Strömung in Ideologie, praktischer Politik und Alltagsverhalten in den Blick genommen, und es wird gefragt: Wer betreibt nationalistische Politik, wer predigt entsprechende Ideen, und wer trägt beides mit seinem Verhalten mit? Sind es Akteure, die in der Gesellschaft oben, oder solche, die unten angesiedelt sind? Der Nationalismus hat hier also den Charakter einer *treibenden Kraft*, anders gesagt, es sollen die *Umsetzung* seiner Ideen oder zumindest der Versuch dazu untersucht werden. Im ersten Fall wirken gesellschaftlich "oben" angesiedelte Politiker- und Intellektuellengruppen, der Regierung und den Regierungsparteien nahestehend, mit ihren Zielsetzungen und Politiken auf die "unten" angesiedelte Bevölkerung ein. Im zweiten Fall erwartet man als Akteure die "unten" angesiedelte Bevölkerung oder Teile von ihr. Für diesen zweiten Fall fehlen aber in der vorliegenden Untersuchung aktive politische Kräfte, zumindest sind sie nicht klar erkennbar. In den Abschnitten über Nationalismus von unten finden wir nur Individuen oder kleine Gruppen, die im

öffentlichen Diskurs eine gewisse Rolle spielen mögen. Stattdessen schreibt der Verfasser über eine amorphe soziale Gruppe wie “die Jugend” oder über einzelne junge Menschen, wie etwa die Interviewpartner des Autors. Man gewinnt sogar den Eindruck, dass die japanische Jugend weniger Akteur als vielmehr “Konsument des Nationalen” sei. Damit ist sie aber Objekt von Beeinflussung und kein selbstbewusstes Subjekt, das sich seinerseits zu einer treibenden Kraft entwickeln könnte.<sup>5</sup> Es passt also nicht recht, wenn im Zusammenhang mit Nationalismus-Diskursen in den Gegenwartsgesellschaften die Metaphorik “von unten” und “von oben” eingesetzt wird, denn “unten” befindet sich, jedenfalls in Japan, offenbar eine Leerstelle. Wer soll dort von unten eine nationalistische Bewegung vorantreiben?

Eine Schwäche ist die mitunter ungenaue Terminologie, beispielsweise wenn Raddatz eine Stelle in Doaks Buch von 2007 zitiert und in seiner deutschen Übersetzung von “populärem Nationalismus” spricht. Es geht Doak dort aber nicht darum festzustellen, ob ein Nationalismus populär ist, vielmehr meint er: “It would be a mistake to argue that popular nationalism among the peasants and commoners was the driving force behind (it)”. (Doak 44) An dieser Stelle sollte man im Deutschen also einen anderen Ausdruck suchen, wie etwa “im Volk verankert”. Im Abschnitt über Ozawa Ichirō ist genau davon die Rede. Seiner Meinung nach solle die Politik die ungesunde Entfremdung des *popular nationalism* vom Staat beenden. Bei ihm ist wohl ein “volkstümlicher Nationalismus” gemeint, der gegenüber staatlicher Politik und staatszentriertem Nationalismus (*kokka shugi*) auf Abstand geht. (107) Als Übersetzung des englischen “popular nationalism” wird “populärer Nationalismus” auch bei der Erwähnung Yoshimoto Takaa-kis gewählt. (48) Aber wie der Autor, auf den Raddatz sich hier stützt – Brian McVeigh mit seinem Buch *Nationalisms of Japan – Managing and Mystifying Identity* (2004) – selber betont, bezeichnet der Ausdruck dies: “frequently encountered or widely accepted beliefs about national identity” (dort: 6) und ist damit keineswegs ein Nationalismus, der in der breiten Bevölkerung *beliebt* ist.

---

5 Die Unterscheidung “von oben” und “von unten” stammt aus der international vergleichenden Faschismusforschung. Sie wurde erstmals von Maruyama 1952 in “Fascism – Some Problems: A Consideration of its Political Dynamics” eingeführt und besagt, dass im Fall des deutschen Faschismus die treibenden Akteure einschließlich der Massenpartei NSDAP mittleren und unteren Sozialschichten entstammten, nicht nur, aber doch in erheblichem Maße, wohingegen im japanischen “Faschismus” die Spitzen von Staatsbürokratie, Politik und Militär die treibenden Akteure waren. Deklassierte Intellektuelle und *outlaws* spielten demzufolge in Japan keine entscheidende Rolle.

Missverständlich ist ferner die deutsche Übersetzung von *shūdanteki jieiken* mit “kollektives Selbstverteidigungsrecht” (12, passim). Doch nicht jenes Recht ist ein kollektives, sondern die Verteidigung soll kollektiv durchgeführt werden, weshalb hier als Bestandteil dieses Ausdrucks “kollektive Selbstverteidigung” richtig ist.

Verwunderlich ist, dass auf Erkenntnisse und theoretische Erklärungsansätze zum Nationalismus in der japanischen Forschung nicht hingewiesen wird. Im Theorieteil behandelt der Autor ausschließlich westliche Autoren. Auch die Begrifflichkeit ist im Japanischen mitunter differenzierter entwickelt. Das englische, unter dem Aspekt der Wertung betrachtet, neutrale *nationalism* kann im Japanischen vielfach ausgedrückt werden. Diese Differenzierungsmöglichkeiten übernimmt Raddatz von Doak, beispielsweise aus dessen Buch von 2007.<sup>6</sup> Doak hat die sprachlich mögliche Differenzierung von *nationalism* im Japanischen und dann deren jeweils passende Spezifizierung und Rückübersetzung ins Englische (für das Deutsche gilt das ebenso) jedoch nicht selbst entwickelt, sondern von Maruyama übernommen. Dieser hatte sie bereits 1944 in “Kokumin shugi no ‘zenkiteki’ keisei” dargestellt und begründet. Die Abhandlung wurde in den 1952 erschienenen Band *Nihon seiji shisō shi kenkyū* (日本政治思想史研究) aufgenommen. 1974 erschien sie in englischer Übersetzung unter dem Titel “The Pre-modern Formation of Nationalism” in *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*, und 2007 auf deutsch.

Ein kleiner inhaltlicher Fehler sei noch erwähnt. Der Autor spricht von “Japans ehemaligen Kolonien Südkorea und China”, obgleich sich die japanische Herrschaft zwar auf die gesamte koreanische Halbinsel erstreckte, “China” aber niemals als Ganzes unter Kolonialherrschaft stand, sondern Japan dort vielmehr nur bestimmte Regionen beherrschte. (200)

Abschließen möchte ich mit einem Zweifel an der hier strikt durchgeführten Eingrenzung des Themas: Die Frage nach dem “Rechtsruck” der japanischen Jugend nach der Jahrtausendwende wurde zurecht nicht eindeutig, sondern differenziert beantwortet, aber offen bleibt: Kann man von “der Jugend” im Zusammenhang mit einem Rechtsruck sprechen, wo doch im Untersuchungszeitraum 2015 eine breite Bewegung gegen die Sicherheitsgesetze der Abe-Regierung gerade auch unter jungen Menschen entstand? Dieser Bewegung gelang trotz ihrer konzeptionellen Schwächen – ein solcher Vorwurf kann leicht erhoben werden – eine erhebliche Mobilisierung

---

6 Während übrigens das englische *nationalism* neutral benutzt werden kann, ist das deutsche “Nationalismus” im öffentlichen Sprachgebrauch aus historischen Gründen belastet.

nicht nur in Form von Demonstrationen und anderen Aktionen. Unter den Studenten und Studentinnen war dafür eine Gruppe verantwortlich, die sich den Namen SEALDS (Students Emergency Action for Liberal Democracy) gegeben hatte. Am 30. August 2015, dem Tag der Debatte im Parlament, erreichte der Protest mit einer Demonstration von mehr als 120000 Teilnehmern seinen öffentlich sichtbaren Höhepunkt. Eine ausländische Wissenschaftlerin sprach deshalb jüngst von einer neuen “politisierten Generation”.<sup>7</sup> Was immer auch von dieser Protestbewegung geblieben sein mag – die Eingrenzung auf das Thema “Rechtsruck der japanischen Jugend” sollte derartige Entwicklungen und Ereignisse trotz der sinnvollen Themenstellung nicht ignorieren.

---

7 Siehe Anne GONON: “The Fukushima event, or the birth of a politicized generation”, P. HEINRICH, Chr. GALAN (eds.): *Being Young in Super-Aging Japan. Formative Events and Cultural Reactions*, London: Routledge 2018.

## Miscellanea





## F. M. Trautz – Inedita (1–2)

Hartmut Walravens, Berlin

### *Der “Entwurf”*

Friedrich Max Trautz<sup>1</sup> (1877–1952) hat nach Ende des Zweiten Weltkrieges mehrere biographisch-apologetische Schriften verfaßt, so: “Private eidesstattliche Aufzeichnung: Die wissenschaftliche Forschung in meinem Leben”, “Die NSDAP in Japan, in Deutschland u. ich”.<sup>2</sup> Eine Vorarbeit, offenbar von 1947, ist der unten wiedergegebene “Entwurf”. Ergebnis und Tenor sind die Feststellungen, daß es ihm in seiner Lebensarbeit immer nur um die Wissenschaft, nicht um Eigennutz, Parteipolitik und Ideologie gegangen sei. Blickt man auf seinen Lebenslauf zurück, sprechen alle Indizien für seine eigene Darstellung.

Die Anfänge seiner beruflichen Karriere waren vielversprechend: Die militärische Laufbahn kam ihm entgegen, der Unterricht und die Erwerbung japanischer Sprachkompetenz, die Planung, eine deutsche Bearbeitung des japanischen Generalstabswerkes vorzulegen, die Möglichkeit, die Kriegsschauplätze zu besuchen. Das Ende des Ersten Weltkrieges, die Schuldzuweisung, die Reparationen – all das hätte seine militärischen Berufspläne zunichte gemacht, auch wenn er die Laufbahn nicht freiwillig aufgegeben hätte. In dieser schwierigen Situation in Berlin Japanologie zu studieren, zeigt Mut – die Wahl des Themas erst recht: Wissenschaftlich hatte die ja-

---

1 Vgl. H. WALRAVENS: “Friedrich Max(imilian) Trautz (1877–1952). Eine Bibliographie zu Leben und Werk”, *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung* 3 (1980): 286–311. Der Beitrag wurde auf Anregung von Abt S. KŌNO ins Japanische übersetzt: “Furidorihhi Makusumirian Torautsu. Sensei no shōgai to gyōseki” フリードリッヒ。マクスミリアン。トラウト先生の生涯と業績, Nara Nichi-Doku Kyōkai 1985. 11 S. – H. WALRAVENS: “Friedrich Max Trautz”, *Die Sammlung Trautz. Visuelle Schätze aus dem Nachlass des Japangelehrten Friedrich M. Trautz (1877–1952)*. Hrsg. von Harald MEYER und Reinhard ZÖLLNER, unter Mitarbeit von Daniel GERICHSHAUSEN, Hendrik GROTH und Paul SCHOPPE. München: iudicium 2019: 65–84, 85–97 (jap.) (Reihe zur Geschichte Asiens, 18).

2 H. WALRAVENS: “Dokumente zu Leben und Wirken von F. M. Trautz”, JH 15 (2012): 217–50.

panische Bauforschung sich gerade erst etabliert, und Trautz nahm sich für seine Dissertation die japanischen wissenschaftlichen Hilfsmittel zur Buddhologie vor, wobei die ausführlich kommentierte, in Anbetracht des in Berlin herrschenden Mangels an einschlägigen Wörterbüchern und der Sekundärliteratur, schon fast waghalsig zu nennende Übersetzung und Bearbeitung zweier Studien von Itō Chūta als „Anhänge“ figurierten. Hier zeigt sich der konservative Ex-Offizier als Avantgardist; angeregt durch J. J. M. de Groot<sup>3</sup>, den holländischen Sinologen und Berliner Ordinarius, und wichtiger wohl, den Abteilungsdirektor beim Museum für Völkerkunde und polyglotten Linguisten und Museumsmann F. W. K. Müller, vollendete er 1921 seine Dissertation über den Bau japanischer Stūpas und wurde Müllers Mitarbeiter, im damaligen Sprachgebrauch Hilfsarbeiter am Museum. Man darf wohl sagen, daß Müller sein wohlwollender und einflußreicher Mentor und Berater blieb. Dies war entscheidend für Trautz' wissenschaftliche Erfolge, aber auch für den Abbruch der erfolgreich scheinenden Karriere:

Gewissermaßen prädestiniert durch seine Dissertation wurde Trautz' Aufmerksamkeit auf die Schaffung der Grundlagen für das damals an der Berliner Universität nicht existierende Fach Japanologie gelenkt und bestimmte so die ersten größeren Projekte, die er ab 1926 als Deutscher Leiter am neugegründeten Japaninstitut<sup>4</sup> aufnahm – den Literaturnachweis für die Japanologie, sowohl europäische Quellen und Sekundärmaterialien wie auch japanischsprachige Quellen. Müller ermunterte ihn, den bei Freifrau von Ulm-Erbach noch vorhandenen Nachlaß des bedeutenden Japanforscher Philipp Franz von Siebold<sup>5</sup> zu sichten und zu erwerben, und mit Müllers Unterstützung gelang das auch. Damit war das Japan-Institut plötzlich zur wichtigsten Siebold-Forschungsstätte prädestiniert. Trautz ließ keine Zeit verstreichen – er kollationierte die im Rahmen der Literaturrecherchen so-

---

3 Jan Jakob Maria DE GROOT (1854–1921), Professor für Sinologie in Berlin. Vgl. R. J. Zwi WERBLOWSKY: *The beaten track of science. The life and work of J. J. M. de Groot*. Wiesbaden: Harrassowitz 2002. 134 S. (Asien-Afrika-Studien, 10).

4 Vgl. die Arbeiten von Eberhard FRIESE: „Das Japaninstitut in Berlin (1926–1945). Bemerkungen zu seiner Struktur und Tätigkeit“, NOAG 139/142 (1989): 73–88. – „*Das Verständnis fördern und dem Frieden dienen...*“, *Gründung und Ambiente der deutsch-japanischen Kulturinstitute in Berlin (1926) und Tōkyō (1927)*. Essay zur Einweihung des Gebäudes der ehemaligen japanischen Botschaft in Berlin-Tiergarten am 8. November 1987, Berlin: Japanisch-Deutsches Zentrum 1987. 32 S. – F. W. K. MÜLLER: „Japanforschung und Japaninstitut in Berlin“, *Forschungen und Fortschritte* 6.1930, 141.

5 Hans KÖRNER: *Die Würzburger Siebold*, Neustadt a. d. Aisch: Degener 1967. 662 S.

weit wie möglich ermittelten Exemplare von Siebolds *Nippon*<sup>6</sup>, die sich vielfach in der Zusammensetzung unterschieden und edierte als vollständigste Standardausgabe die “Zentenarausgabe”, die der Verlag Wasmuth in Berlin 1930 dank der Unterstützung finanzkräftiger Gönner in den USA, in Deutschland und Japan herausbrachte.<sup>7</sup> Sie enthielt einen aus dem Nachlaß zusammengestellten Nachtragsband mit dem Tagebuch der Hofreise nach Edo und einen Indexband. Beide erfolgreichen Unternehmungen – eine bibliographische Grundlage für die Japanforschung (später publiziert als “Alt-Japan-Katalog”<sup>8</sup>) wie auch die Etablierung der wissenschaftlichen Sieboldforschung – hätten Trautz hohes Lob einbringen müssen. Aber der Vorstand des Japan-Instituts befand das Gegenteil. Solche archivalischen Forschungen seien nicht zeitgemäß, Trautz sei als Direktor des Japaninstituts nicht länger tragbar, und so wurde er, nicht zuletzt auf Betreiben von Museumsdirektor Otto Kümmel<sup>9</sup>, einem Mann von vielem Verdienst, und dem gleichfalls angesehenen und bedeutenden ehemaligen Botschafter in Japan, Wilhelm Solf<sup>10</sup>, 1930 auf zwei Jahre “zur Fortbildung” nach Japan geschickt, eine leicht verbräunte Entlassung aus seiner Stellung. Man gewinnt den Eindruck, daß in diesem Fall Trautz eher der Prügelknabe war, der Hieb ging gegen den just 1930 verstorbenen F. W. K. Müller, der seinen Schützling nun nicht mehr schützen konnte. Der ohne die Vorgeschichte vielleicht angenehme Studienaufenthalt in Japan kam kurz nach der Verlängerung um ein weiteres Jahr unvermutet zum Ende – das Japaninstitut kündigte Trautz’

---

6 Ph. Fr. VON SIEBOLD: *Nippon: Archiv zur Beschreibung von Japan und dessen Neben- und Schutzländern Jezu mit den südlichen Kurilen, Sachalin, Korea und den Liukiu-Inseln, nach japanischen und europäischen Schriften und eigenen Beobachtungen*. Leiden: Verf. 1832–52. Fol.

7 Berlin: Wasmuth 1930–31. 2 Textbände, 2 Tafelbände, 1 Erg.-Bd., 1 Indexband.

8 *Bibliographischer Alt-Japan-Katalog 1542–1853*, Kyōto: Deutsches Forschungsinstitut 1940. XXXVIII, 415 S.

9 Otto Kümmel (Blankenese, 22. Aug. 1874 – 8. Febr. 1952 Mainz), ostasiatischer Kunsthistoriker, Japan-Spezialist, baute die Berliner Ostasiensammlung unter Mithilfe von Ernst Große auf; 1933 wurde er Generaldirektor der Berliner Museen. Vgl. H. WALRAVENS: *Bibliographien zur ostasiatischen Kunstgeschichte in Deutschland 3. Otto Kümmel*, Hamburg: C. Bell 1985. IV, 83, 59 S., 1 Porträt. (Han-pao tung-Ya shu-chi mu-lu, 28).

10 Wilhelm Solf (Berlin, 5. Okt. 1862 – 6. Febr. 1936 Berlin), Staatssekretär im Kolonialministerium; 1920–1928 sehr erfolgreicher Botschafter in Japan. Vgl. “Wilhelm Solf 1920–1928”, Hans SCHWALBE, Heinrich SEEMANN: *Deutsche Botschafter in Japan 1860–1973*, Tokyo: OAG 1974 (MOAG 57), 83–92; Eberhard FRIESE: “Wilhelm Solf 50 Jahre†”, *Japan und die Mittelmächte im Ersten Weltkrieg und in den zwanziger Jahren*. Hrsg. von J. KREINER. Bonn: Grundmann 1986: 139–53.

fristlos (und ohne Pension), sodaß dieser nun ohne allen Rückhalt dastand. Hier half nun der deutsche Botschafter E. A. Voretzsch, ein wissenschaftlich aufgeschlossener Sammler ostasiatischer Kunst, der schon eine Weile mit dem Plan umging, mit Hilfe der japanischen Goethe-Gesellschaft ein deutsches Forschungsinstitut in Kyōto einzurichten. Dieser wurde nun beschleunigt und Trautz als Deutscher Leiter des neuen Instituts eingesetzt. Wie Trautz' Tätigkeitsberichte belegen, war die Zeit in Kyōto erfolgreich, was die Kultur- und Spracharbeit anging, wissenschaftlich ergiebig, weil Trautz mit viel Energie daran ging, das vom verstorbenen Psychiater Dr. Kure Shūzō<sup>11</sup> übernommene Projekt einer 3. (deutschsprachigen) Ausgabe der monumentalen Siebold-Biographie zu realisieren, was ihm dank freier fleißiger (aus Stiftungsmitteln vergüteten) Mitarbeiter auch gelang. Auch der in Berlin mit viel Mühe zusammengestellte Alt-Japan-Katalog, an dem der Vorstand kein Interesse zeigte, wurde schließlich in Kyōto dank japanischer Unterstützung veröffentlicht. Doch auch die Arbeit in Kyōto blieb nicht ohne Stachel – der Nationalsozialistische Lehrerbund in Gestalt zweier Aktivisten, nämlich Walter Donat<sup>12</sup> (1898–1970) und Hans Eckardt (letzterer spielte eine unangenehme Rolle als Denunziant und Opportunist), bedrängten Trautz, das Institut der Parteiarbeit zu öffnen, und machten ihm das Leben schwer, sodaß er 1938 in den Ruhestand trat. Er ließ sich versichern, daß man seinen Gegner Eckardt nicht als seinen Nachfolger einsetzen solle – mit dem Erfolg, daß Eckardt tatsächlich ein halbes Jahr später diese Stelle übernahm.

In seiner Selbstdarstellung nennt Trautz keine Namen und bleibt im Ton und in der Beschreibung der Ereignisse diskret und konziliant. Es ist aber ganz offensichtlich, wie sehr ihn die ständigen Mißerfolge seiner Pläne und Projekte schmerzten. So war es ein Trost, daß er bei seinen japanischen Kollegen und Partnern angesehen war, und auch, daß einige seiner Projekte, wie der Alt-Japan-Katalog und die Nippon-Zentenarausgabe wie auch die Etablierung der Siebold-Forschung realisiert werden konnten. Die Publikation seiner Dissertation und der deutschen Siebold-Biographie hat er freilich nicht vorhersehen können.

---

11 Kure Shūzō 呉秀三 (1867–1932), Arzt und Siebold-Biograph. Vgl. F. M. TRAUTZ: "Prof. Dr. med. Kure Shūzō, 18.2.1867–26.3.1932", NOAG 26 (1932): 2–7.

12 Der Literaturwissenschaftler Walter Donat (Rathenow, 22. Okt. 1898–12. Nov. 1970 Erlangen), Schüler von Julius Petersen, war Obmann des NSLB. Er konnte nach einem Besuch in Berlin während des Krieges nicht nach Japan zurückkehren und wurde 1943 Leiter des (SS) Ostasien-Instituts in Berlin.

Die apologetischen Schriften sind vor allem auch im Zusammenhang mit seiner Stellung zum Nationalsozialismus zu sehen. Trautz erlebte die NS-Bewegung zuerst in Japan, wo sie als “Erneuerung Deutschlands” und ohne die Rassenlehre angepriesen wurde, die in Japan auf Unverständnis gestoßen wäre und später stieß. Wie viele Deutschnationale sah Trautz da einen Aufbruch und eine Entwicklung zum Besseren. So erklärt sich seine Begeisterung über das Hitler-Stück auf der japanischen Bühne, die ihn sogar zu einem Brief an den Führer hinriß.<sup>13</sup> 2–3 Jahre später erlebte Trautz selbst, wie egoistisch und hemmungslos selbst in Japan NS-Eiferer vorgingen, ihn persönlich diffamierten und seine Arbeit diskreditierten.

— Entwurf<sup>14</sup>

Nach dem Krieg 1914/18 habe ich mich nur noch wissenschaftlich und im Sinne der Völkerverständigung in Deutschland und in Japan betätigt aber keinerlei Kriegs- oder Kriegshilfedienst getan. Schweizerische, USA-amerikanische, englische, holländische und ostasiatische Familien- und teils persönliche Beziehungen wurden dabei, wie vor 1914 schon u. jetzt wieder von beiden Seiten gepflegt.

1921 schloß ich mein buddhologisches und ostasiatisches Sprachen- und Schriftenstudium mit der Dr. phil. Promotion an der Universität Berlin ab.<sup>15</sup> Dissertation: *Der Stūpa (Pagode) in Japan* – nach buddhologischen, chinesischen und japanischen Quellen mit Texten und Übersetzungen, 300 gr. Masch.-S. (i. Gz. ungedruckt).<sup>16</sup>

1920–26 Hilfsarbeiter, Museum für Völkerkunde, Berlin, Ostasiat. Abteilung, Direktor Prof. Dr. F. W. K. Müller, Akad. d. Wiss. – Veröffentlichung:

13 Vgl. Rolf-Harald WIPPICH: “Adolf Hitler auf der Bühne oder wie das Böse popularisiert werden kann”, *Studien des Instituts für die Kultur der deutschsprachigen Länder* (Tokyo) 13 (1995): 77–83.

14 Quelle: Auswärtiges Amt / Politisches Archiv Nachlass Trautz, Karton 1021, Bd. 67.

15 Das Studium begann 1919; für die Promotion wurden frühere Studien am Seminar für Orientalische Sprachen angerechnet.

16 Nach einer hs. Notiz in einem Schriftenverzeichnis im Nachlaß: Kriegsverlust. – Dies ist zum Glück nicht der Fall. Die Arbeit wurde in der Universitätsbibliothek Berlin wieder aufgefunden und in zwei wesentlichen Teilen veröffentlicht: H. WALRAVENS: “Zur Erforschung japanischer Stūpas. Teil 1 – F. M. Trautz’ Übersetzung von Itō Chūtas *Nihon buttō kenchiku no enkaku* (1899)”. JH 16 (2013): 169–234; “Teil II – F. M. Trautz’ Übersetzung von Itō Chūtas *Tahōtō* (1899)”. JH 17 (2014/15): 125–74. Trautz hatte den allgemeinen Teil noch selbst veröffentlicht: “Japanische wissenschaftliche Hilfsmittel zur Kultur- und Religionsgeschichte Zentral- und Ostasiens”. *Asia Major* 1 (1924): 147–75, 197–242.

*Ceylon*. München: Gg. Müller 1926. Kl.4° mit Bildern. – *Der Tōkaidō, die altjapanische Landeshauptstraße. Beitrag zur Kulturgeschichte der Tokugawa-Zeit 1600–1867* – [Habilitation], auf drei Bände angelegt, ungedruckt.

1926–30 Deutscher Direktor am Japaninstitut in Berlin. Vorsitzender: GR Prof. Dr. Fr. Haber<sup>17</sup>, Botschafter Dr. W. Solf. – Veröffentlichungen: *Japan, Korea, Formosa. Landschaft, Baukunst, Volksleben*. 256 Bilder mit Erläuterungen und Einleitung über die japanische Landschaft. Berlin 1930. – Ph. Fr. v. Siebold (1796–1866): *Nippon. Archiv zur Beschreibung von Japan*. Neubearbeitete, aus den Handschriften ergänzte Zentenar Ausgabe; drei Quarto- (Text-) u. zwei Folio- (Tafel-)bände; handkolorierte Tafeln. Berlin: Wasmuth 1930.

1930 – Anfang 1933 Stipendium zur Weiterbildung in Japan, auf Regierungsvorschlag vom Japaninstitut dorthin beurlaubt. Veröffentlichung: *Eine japanische Natur- und Lebensschilderung (Genjūan no ki) des Dichters Bashō, 1645–94*. Erstübersetzung des Ur-MS u. d. chines.-japan. Kommentare; einleitende Biographie des Dichters. 21 Tafeln. Tōkyō 1933.

Februar 1933 plötzliche Kündigung des (bisherigen) lebenslänglichen Anstellungsvertrages am Japaninstitut Berlin. Zwei Monate später am Japanisch-Deutschen Forschungsinstitut in Kyōto. Veröffentlichungen: *Der große Stūpa (Pagode) auf dem Kōyasan* (buddhistische Hochschule). Nach (erstmalig von einem Europäer benutzten) chinesisch-japanisch. archivalischen Quellen. Zus. mit Rev. S. Kōno. 60 Tafeln, deutsch u. japanisch. Ōsaka 1934. – *Bibliographischer Alt-Japan-Katalog der abendländischen Japanliteratur 1542–1853*. Kyōto 1940. – Deutsche Ausgabe des japanischen Werkes von Dr. med. Sh. Kure über Leben und Wirken des Dr. med. Ph. Fr. v. Siebold, 1796–1866, mit ca. 140 Lebensabrisse bedeutender Japaner, bes. Mediziner, jener Zeit, 350 Bildern. MS. in drei Bänden i.g. 2408 Masch.-S., dazu Index ca. 13000 Namen in deutscher u. sino-japan. Schrift. 1940 begann der deutsche Druck in Tōkyō, auf japanische Kosten.<sup>18</sup> Durch den Krieg weiteres unbekannt.

17 Fritz Haber (Breslau, 9. Dez. 1868 – 29. Jan. 1934 Basel), Chemiker, auf den das Haber-Bosch-Verfahren zurückgeht, Nobelpreisträger, Gründer des Berliner Japaninstituts (im Rahmen der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft). Vgl. *Neue Deutsche Biographie* 7 (1966): 386–89 (E. u. J. JAENICKE); Eberhard FRIESE: *Fritz Haber und Japan: ein Vortrag zum fünfzigsten Todestag des Begründers des Berliner Japaninstituts*, Berlin: Schiller 1985. 32 S. (Culture and development in Asia, 4/5).

18 Vgl. TRAUTZ: "Philipp Franz von Siebolds japanische Lebensbeschreibung von Professor Dr. med. Sh. Kure wird in Japan deutsch gedruckt", *Rundschreiben an alle Träger des*

1938 Aufgeben der Stellung am Deutschen Forschungsinstitut in Kyōto wegen Angriffe des NSLB-Japan-Vorstands gegen meine Arbeit und absoluter Weigerung meinerseits, dem NSLB beizutreten. Heimkehr; wegen Nationalsozialisierung der Universität Berlin Rückzug ins Privatgelehrtenleben in meiner Heimat Karlsruhe. Operation des kriegsbeschädigten linken Kiefers (Trigeminus), Verlust des linken Gehörs u. Gefühls in der linken unteren Kopfhälfte, schwere Neuralgien, Gleichgewichtsstörung.

Nach Rückkehr (in Karlsruhe) bearbeitete Veröffentlichungen (unvollendet): *Buddhistische Pagoden* (ca. 120 Bilder)<sup>19</sup> und deutsche Übersetzung des englischen Buches *Jungle Tide* d.h. Die Gezeiten des Dschangels [!] von John Still, Ceylon.<sup>20</sup> Beide MSS in Druckvorbereitung.

Zur Erläuterung vorstehender Lebens- und Arbeitsübersicht, die beweist, daß ich für eine Parteitätigkeit weder Interesse noch Zeit übrig hatte, noch die folgenden Mitteilungen:

a) das zweijährige Arbeitsstipendium 1930–32 in Kyōto (Japan) wurde noch ein Jahr verlängert, aber schon Februar 1933 durch telegraphische Kündigung meines lebenslänglichen Vertrages von Berlin aus abgeschnitten, weil ich unpolitisch und reiner Wissenschaftler bin, mit allen Nationen und Konfessionen in Frieden arbeiten will, und in der Zeit wachsenden nationalsozialistischen Denkens trotz größter Zurückhaltung politischer Feindschaft nicht entgehen konnte.

In Japan war Hitler damals schon als “Volksbefreier” unbeschreiblich populär, zunächst noch im Schatten seines Vorgängers Mussolini, aber erst recht, als er zur Regierung gelangte und die (ihm mancherorts abgesprochene) Härte damit bewiesen zu haben schien. Selbst die blutige Unterdrückung der Röhm-Affaire galt in Japan als “Parteireinigung” und hob Hitlers persönliche Autorität hoch über die seiner Partei-Handlanger, die alles auf seine “persönlichen” Entscheidungen im Guten wie im Bösen zurückzuführen suchten. Die (vertikal ausgeklügelte) Parteistruktur war horizontal wenig entwickelt, so daß irrtümliche oder neidgetragene Entstellungen und Verdrehungen der namentlich persönlichen Vorkommnisse alltäglich wurden.

---

*Namens Siebold, alle Siebold-Nachfahren und alle an der Siebold-Forschung interessierten Persönlichkeiten* 8 (Okt.) 1942: 3–4. Die ersten etwa 80 Seiten haben sich als Korrekturfahnen erhalten. Infolge der Kriegsergebnisse wurde der Druck nicht fortgesetzt.

19 Bislang nicht ermittelt.

20 Nachlaß Trautz (Polit. Archiv, Ausw. Amt), Karton 1022.

In Kyōto lebten meine Frau und ich unter 1100000 Japanern ganz zurückgezogen u. sahen die zwei (oder höchstens vier) in Kyōto (z. T. japanisch verheirat.) Deutschen selten. Nach meiner Entlassung von Berlin aus (Februar 1933) wäre ich genötigt gewesen, japanische Anstellung zu suchen, um zu leben, hätte nicht der Deutsche Botschafter Dr. E. A. Voretzsch<sup>21</sup>, 1929–1933 in Japan, mich als Deutschen Direktor an von ihm gegründeten Forschungsinstitut in Kyōto angestellt.<sup>22</sup>

In Berlin und in Japan war ich, ungeachtet meiner regelrechten wissenschaftlichen Vorbildung, immer nur Angestellter, nicht Beamter. Auch das Japanisch-Deutsche Forschungsinstitut, in dessen Gründungs-Vorstand ich der einzige in Kyōto ansässige Deutsche war, war eine Maßnahme im Sinne der vor-nationalsozialistischen Zeit und völkerverbindenden Wissenschaft. In ganz Japan waren etwa 40 deutsche Lehrer über 2500 km verteilt, an den sog. Obergymnasien<sup>23</sup>, als Deutschlehrer angestellt; in Kyōto einer (japanisch) verheiratet.

Die deutsche nationalsozialistische Propaganda gelangte, doppelt (beim Ausgang in Deutschland und Eingang in Japan) “gefiltert” zu uns. Der Deutsche tritt auch im Ausland nicht als deutscher “Parteimann”, sondern in der Regel einfach als Deutscher auf, so wie man im allgemeinen in Deutschland damals selten als “eingeschriebenes Parteimitglied” tätig war.

Etwa Sommer 1933 erhielt ich vom Konsulat in Kobe eine namentliche briefliche Einladung zu einer Zusammenkunft, wo man sich über “Gründung einer Vereinigung der Freunde der neuen deutschen Bewegung” unterhalten wollte. 40 oder 50 Deutsche kamen dazu im Deutschen Klub in Kobe zusammen, alles Mittelstand aus deutschen Handels- und Industrie-Unternehmen, Lehrer, Handwerker, Gewerbetreibende, aber keine “Arbeiter”, denn diese stellte auch für die ausländischen Unternehmungen die japanische Seite.

21 Ernst Arthur Voretzsch (Lucka, 13. Aug. 1868 – 17. Mai 1965 Colmberg), Diplomat. Er studierte Jura, trat 1899 in den auswärtigen Dienst ein und war in Kalkutta, Kapstadt, Hongkong, Shanghai, Hankou und Kristiania tätig, bevor er 1920 Gesandter in Lissabon und 1928–1933 in Tokyo wurde. Vgl. Hans SCHWALBE, Heinrich SEEMANN: *Deutsche Botschafter in Japan 1860–1973*, Tokyo: OAG 1974 (MOAG 57): 92–97; *Biographisches Handbuch des deutschen auswärtigen Dienstes* 5 (2014): 140–41; Rolf-Harald WIPPICH: “Ernst-Arthur Voretzsch – Deutscher Botschafter in Tokyo im Übergang von Weimarer Republik zum ‘Dritten Reich’ (1928–1933)”, Josef KREINER (Hrsg.): *Deutschland – Japan in der Zwischenkriegszeit*, Bouvier: Bonn 1990: 129–62.

22 Vgl. H. WALRAVENS: “F. M. Trautz und das Deutsche Forschungsinstitut Kyōto. Teil 1–2”, JH 18 (2016): 149–202; 19 (2017): 95–144.

23 *Kōtō gakkō* 高等学校.



Unter den etwa 950, über ganz Japan verteilten deutschen Männern gab es somit keine deutsche Arbeitslosigkeit, Auf- und Umzüge, Massenversammlungen etc. – Was den Anschluß des Einzelnen in Japan an die Partei anlangt, so schien es in diesem so ganz fremden Lande nur natürlich, sich einer deutschen Gemeinschaft zuzuwenden; so war der erste Gedanke, sich über die neue Bewegung zu informieren. Schon bald darauf wurden Richtlinien für den Zusammenschluß und das Verhalten der Deutschen in nationalsozialistischen Kreisen verteilt.

Meine Frau und ich waren 1933 schon über zwei Jahre in Japan, den deutschen Einflüssen entrückt und hatten auch vorher in Berlin ohne Radio und Teilnahme an politischen Tagesereignissen ganz zurückgezogen gelebt. Antireligiöse, Rassen- und Parteipolitik, Krieg und Kriegsrüstung lagen uns fern; meine wiss. u. Inst. Arbeit nahm uns in Berlin u. in Kyōto restlos in Anspruch.

Am 28. September 1933 erhielt ich dann die erwähnten Richtlinien für den Zusammenschluß der in Japan lebenden Deutschen in Anlehnung an die NSDAP. Von der Rassenpolitik, womit man sich unter den Japanern nur Feinde gemacht hätte (und hat), war darin nicht die Rede; der kleine Monatsbeitrag sollte nur der Unterstützung bedürftiger Volksgenossen in Japan Verwendung finden; mit seinem Einzug usw. hatte ich als Kyōtoer Einsiedler (3/4 Schnellzugsstunden von Ōsaka-Kōbe) gar nichts zu tun.

1934 bei der Formierung von Ortsgruppen, die zahlreiche Leiterwechsel pp. durchzumachen hatten, wurde erst von Aufnahme in die Partei gesprochen. Meine Teilnahme an den kleinen, sog. Parteiversammlungen war mir u.a. freigestellt u. durch eine Entschuldigung möglich fernzubleiben.

Im Übrigen hatte ich erklärt: “Ich gebe meinen Kopf nie in der Garderobe ab”, u. “in meinen Augen schändet kein Stammbaum außer einem gefälschten”. Von politischer Betätigung der Deutschen in Japan wollte ich nichts wissen, weil die letzten 300 Jahre lehren, daß dies unweigerlich zur Zerstörung des Vertrauens führt, wie Portugiesen- und Holländer-Zeit dies zur Genüge lehrten. Die “Partei Spielerei” war ziemlich harmlos bis der NSLB-Japan, d.h. die 150%igen Nazi-Lehrer – eine kleine Truppe! – begannen, gegen mein keine politischen u. Erwerbszwecke verfolgendes Institut Sturm zu laufen, u. zwar durch Verleumdung u. Disqualifizierung meiner Person u. Arbeit in Deutschland u. in Japan, mit dem deutlichen Hinweis, mich zu entfernen u. sich an meinen Platz zu drängen.

Wie schon in Berlin bei den dortigen “getarnten” Angriffen, wehrte ich mich auch in Japan gegen diese Gruppe, die immer mehr Einfluß in der NSDAP Japan gewann; zu ihren führenden Leuten stand ich im schärfsten

Gesinnungsgegensatz [Bleistiftnotiz: s. Spranger<sup>24</sup> u. Donat] u. habe ihrer sog. Kulturpolitik entschiedenen Widerstand geleistet. Ich war mir klar, daß ich unter keinen Umständen der Partei irgendetwas zu verdanken haben wollte, und daß meine wissenschaftliche Arbeit eine Ehrenarbeit war, für die ich auch in Japan bereit war, Opfer zu bringen. Ich nahm also in Japan von vornherein keinerlei Schriftstellerhonorar an. Wir haben von 1930–38 (Ankunft bis Abreise) in Japan nur von meinen deutschen Bezügen (Kriegsverehrten-Pension von 1921 und Arbeitszulage vom Auswärtigen Amt, bzw. Botschaft) gelebt. Für dringend angebotene “Beiträge” ließ ich eine kleine Spezialkasse des Instituts unter Aufsicht des Generalkonsulats Ōsaka einrichten.

Unter anderem lehnte ich die Beteiligung an japanischen Übersetzungen von NS-Schriften ab, auch des *Mein Kampf*, das ich wie den ungenießbaren *Mythus* erst 1934 (Aufl. von 1933) kennen lernte. – Im Winter 1935/36 lehnte ich einen Ruf an die NS-Universität München ab u. empfahl dafür meine Verleumder, die sich vor dieser Aufgabe (der Neueinrichtung eines japanologischen Lehrstuhles) jedoch drückten. – Selbst für Vorträge, die ich in Japan in der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde (OAG) in Tōkyō und anderorts in deutscher, englischer und japanischer Sprache hielt, nahm ich nie eine Entschädigung.

“Parteivorträge” gab es in Japan nicht oder sie waren Sache der Parteifunktionäre, zu denen ich nicht gehörte, auch nicht vertretungsweise. Der genannten deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde sandte ich ein (mir unerbeten gesandtes) Honorar wieder zurück.

Auf die 1935 erfolgenden “Angriffe” beantragte ich gegen meine Hauptgegner u. mich selbst ein Disziplinarverfahren. In dem sog. “Vergleich” mußten meine Gegner alles mir zur Last Gelegte zurücknehmen. Sie hielten sich dadurch schadlos, daß sie meine Hauptbedingung, die “Auslieferung ihres verleumderischen Schriftwechsels an mich zur Vernichtung durch mich” nicht einhielten. Ich verweigerte weiter den Beitritt zum NSLB-Japan.

---

24 Anderenorts finden sich Hinweise auf Hans Eckardt (s.u.) als seinen zweiten Hauptgegner, so daß der Name Spranger hier überrascht. Eduard Spranger (Berlin, 27. Juni 1882 – 7. Sept. 1963 Tübingen, bedeutender Pädagoge und Philosoph, Professor an der Universität Berlin) hielt sich nur ein Jahr lang, 1936/37, in Japan auf, als Deutscher Leiter des Japanisch Deutschen Kulturinstituts in Tōkyō. Er war nicht Mitglied der NSDAP und war Nebenfach-Prüfer bei Trautz’ Promotion. Vgl. Alban SCHRAUT, Werner SACHER: “Spranger, Franz Ernst Eduard”, *Neue Deutsche Biographie* 24 (2010): 743–45. Nach Karl Löwiths Äußerung gebärdete sich Spranger bei seinen zahlreichen Vorträgen als offizieller Repräsentant von Nazi-Deutschland.

Inzwischen war die Botschaft in Tōkyō nationalsozialistisch umorganisiert und verlangte, daß ich das Kyōtoer Institut für parteipolitische Vorträge und solche des NSLB Japan zur Verfügung stelle. Daraufhin reichte ich Herbst 1937 meinen Abschied ein und verließ am 17. April 1938 Japan, nach kaum erreichtem (vorläufigem) Abschluß meiner großen wissenschaftlichen Arbeiten, worunter vor allem der deutschen Ausgabe der Siebold-Biographie. 1932 war Prof. Kure, der Biograph Ph. Fr. v. Siebolds, 1796–1866, der deutschen Bearbeitung seines etwa 1700 Seiten mit über 300 Bildern und einem riesigen japan. Index umfassenden Großlexikonoktav-Werkes durch den Tod entrissen worden. Auf seinem Totenbett, 1932, bat er mich, seine Arbeit, die kein anderer machen könne u. machen würde, zu Ende zu führen. Ich sagte dem Sterbenden die Vollendung dieser schwierigen, aber kulturell bedeutungsvollen Aufgabe zu, unter der Bedingung, daß ich unentgeltlich arbeite. Damit entfiel nämlich auch der ganze Neid, der sich damals begann, an jede gewinnbringende Arbeit zu heften. In über sechs Jahren gelang mir die Vollendung. Einen Tag nach Abgabe des MS an den Sohn des verstorbenen Professors Kure, der dazu aus Tōkyō nach Kyōto gekommen war, reisten meine Frau und ich nach Deutschland zurück.

In Batavia, Ceylon u. Rotterdam erkrankt, mußte ich im Dez. 1938 mich in Heidelberg einer neuen Operation an meinem kriegsbeschädigten linken Kiefer unterziehen, u. 1939 mehrere Monate im italienischen Klima Genesung suchen.

Herbst 1940 nach längerem Aufenthalt in Baden-Baden kehrte ich nach Karlsruhe zurück. Der Krieg war ausgebrochen; es herrschte allgemeine Not. Ich war halbtäub, unfähig Tabakrauch und Menschenansammlung zu ertragen, wie in Japan von Teilnahme an Parteiveranstaltungen frei. Da meine alte Mutter noch lebte, und Rücksicht auf meine Familie berechnete Anforderungen stellte, nahm ich von weiterer Verfolgung in Japan erfahrener Kränkungen Abstand; sie wäre mir wie Verrat an im Feld stehenden jungen Familienmitgliedern erschienen. Am neuen Kriegs- und Kriegshilfsdienst nahm ich nicht teil; dieser Krieg war in meinen Augen politisch und moralisch gleich verwerflich.

Durch Rückkehr nach Deutschland auf meine kleine Pension von 1921 zurückgeworfen, erhielt ich vom Auswärtigen Amt, "in Anerkennung der von mir in Japan geleisteten Kulturarbeit" und der durch meinen Pensionsbezug in Japan dem Auswärtigen Amt erwachsenen Ersparnisse von mindestens 25000 RM eine monatliche Beihilfe für die immer wieder notwendig werdenden Kuraufenthalte in höherer Luft und für mit meinen Forschungen zusammenhängende Aufgaben, – auf Anregung der Deutschen Botschafter,

unter denen ich in Japan friedlich der reinen Wissenschaft gedient hatte. Diese Beihilfe wurde von der Reichskasse mir ausbezahlt, steht also mit der Partei in keinem Zusammenhang.

Ende 1938, nach über 8 Jahren in Japan, war ich in der Heimat völlig außerstande, der rollenden Lawine des Krieges, den ich weder hier noch dort mitverschuldet und immer für den Anfang vom Ende gehalten habe, ein Hindernis zu bereiten. Meine Gegner von Japan her besorgten sich in der sog. Ministerien und Ämtern die Schlüsselpöstchen für Fernostfragen und besetzten Universitäten; sie veröffentlichten in Reihen und Serien und waren beteiligt an offiziellen oder offiziösen Veranstaltungen der Propaganda; sie sonnten sich in den Fernostausschüssen und Kommissionen. Kein Wunder, daß ich nie gefragt, nie zu Beurteilungen oder Berichtigungen auch nur andeutungsweise herangezogen wurde.

Dagegen konnte nicht ausbleiben, daß man mich in meiner Heimat Karlsruhe, wo meine Groß- u. Urgroßeltern schon bekannt waren, etwa von 1941/42 ab von befreundeter Seite aus aufforderte, von meinen Erlebnissen u. Reisen zu erzählen.

Die Möglichkeit, irrige Auslandsvorstellungen zu bekämpfen, und wenn auch in kleinerem Kreise selbständiges Urteil zu fördern, war nicht von der Hand zu weisen. Dreimal habe ich so – d.h. ohne jede Verbindung mit Propagandastellen, in Karlsruhe an Hand von Karten, historisch, geographisch, kulturell, völkerkundlich, aber stets nur über Asien, nie über andere Weltteile oder Deutschland gesprochen. Themata z.B. China, der Kontinent, und Japan die Insel im neuen Ostasien, Ceylon, als Mittler zwischen Ost und West, Japan und sein Kriegsschauplatz in Ostasien, ferner an einigen anderen Orten aus meinem Fachgebiet über Pagoden, Siebold, japanische Landeskunde, Kultur, Sprache u. Schrift usw. vorgetragen. Aus befreundetem Mund wurde mir oft bestätigt, daß meine ganz auf Grund eigenen Erlebens, eigener Aufnahmen, englischer, japanischer usw. Quellen gemachten Angaben einen willkommenen u. befreienden Blick auf die große und ganze Menschheit gewährt habe.

Die bei diesen Vorträgen erzielten Honorare habe ich immer in Lichtbildern meist über denselben Vortrag und stets nach in meinem Besitz befindlichen, aus Ostasien mitgebrachten oder von mir selbst aufgenommenen Bildern herstellen lassen. [!]

Trotz aller gebrachten Opfer hat mir das Schicksal ein leidendes Alter auferlegt; dabei habe ich mir niemals etwas angemaßt, was wie Streben nach Macht oder persönlichen Vorteil ausgelegt werden kann. Mein ganzes Wesen war auf wissenschaftliche friedliche Arbeit gerichtet. Ich war nie Politi-

ker und nie Kaufmann. Ich habe in meinem Leben nie etwas gekauft, nur um es mit Gewinn wieder zu verkaufen, sondern stets um damit und darüber zu arbeiten und daran zu lernen. Ich habe vielen Menschen geholfen u. nicht nach dem Dank gefragt.

[Geringer Textverlust] einer in Japan im besten Glauben und reinsten Absicht vollzogenen Teilnahme als gewöhnlicher Pg. ohne jedes Amt an der dortigen Parteispielerei und dies ist wieder die Folge der niederträchtigen Angriffe und Verleumdungen, der Machtgier und Postenjägerei des Vorstandes des NSLB Japan, 1935–38.

Charakteristisch war beim Verlassen von Japan, daß der damalige sog. Landesvertrauensmann mich schriftlich bat, die Angelegenheit und das in Japan erlittene in Deutschland nicht weiter zu verfolgen; ich habe ihm nicht geantwortet und einem anderen Angehörigen dieser Firma in Deutschland die Auskunft verweigert, auf die Frage was ich nun zu tun gedächte, die er telephonisch an mich zu richten beliebte. Jedenfalls hat der Landesvertrauensmann nichts dagegen unternommen, daß tatsächlich nach meiner Rückkehr der eine meiner Gegner<sup>25</sup> nach einem halben Jahr meine Stelle am deutschen Forschungsinstitut in Kyōto einnahm. Er hat sich noch damit gerühmt, das Institut umorganisiert zu haben!

Ich nenne keine Namen. Ich suche keine Rache, “die Rache ist nicht unser”, aber ich habe die theologisch-humanistisch-wissenschaftliche Tradition meines badischen Namens ehrlich aufrecht erhalten und hoffe, daß eine spätere Betrachtung meines Lebens vielleicht mir zubilligen wird, daß ich den Spruch beherzigte: “Es ist leicht Wunden zu schlagen, aber sehr schwer, Wunden zu heilen.”

---

25 Hans Eckardt (Magdeburg, 9. Nov. 1905 – 26. Febr. 1969 Berlin), Musikwissenschaftler und Japanologe; er sandte am 26. 4. 1933 einen Brief an den “Kommissarischen Kulturminister in Preußen”, die Preußische Staatsbibliothek von Juden und anderen unliebsamen Elementen zu säubern. 1964 wurde er Professor für Japanologie an der Freien Universität Berlin, wo er bei der Studentenbewegung 1968 eine unrühmliche Rolle spielte. Vgl. H. Walravens: “Streiflichter auf die deutsche Sinologie, 1938–1943”, NOAG 165 / 166 (1999): 219–22; KAMIMURA Naoki 上村直己: *Kyūshū no Nichi-Doku bunka kōryū jinbutsu shi* 九州の日独文化交流人物誌, Kumamoto: University 2004: 137–38. Die Biographie von Johanna FISCHER in *Musik in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 16 (Suppl.), Kassel 1976 ist unzuverlässig und geschönt.

*Thesaurus japonicus*

Das Projekt eines ersten umfassenden japanischen Zeichenlexikons in deutscher Sprache, ist heute wenig bekannt, schon weil kaum die Hälfte des Werkes im Druck erschienen ist: *Thesaurus japonicus. Japanisch-deutsches Wörterbuch. Lexikon der in der japanischen Sprache üblichen chinesischen Zeichen und ihrer Zusammensetzungen samt den verschiedenen Arten der Aussprache und den Bedeutungen*. Bd. 1–3. Berlin: Reimer, [Bd. 2–3:] Vereinigung wiss. Verl. 1913–1920. VI, 666; 641; VI, 655 S. 4°. Der Bearbeiter war Rudolf Lange (Berlin 12. Juli 1850–24. Aug. 1933 Berlin), seit 1887 Professor des Japanischen am Berliner Seminar für Orientalische Sprachen.<sup>26</sup> Er wurde dabei unterstützt vom Lektor des Seminars Tsuji Takahira<sup>27</sup>, während der Kriegsjahre, nach Tsujis Rückkehr nach Japan, von einem in Berlin lebenden japanischen Schriftsteller. In einem kurzen Vorwort hat sich der Direktor des Seminars, Eduard Sachau<sup>28</sup>, zur Vorgeschichte des Unternehmens geäußert, während Lange seinen Arbeitsplan darstellte. Die Anregung zu dem Wörterbuch ging auf ein Schreiben des deutschen Gesandten in Tōkyō, Graf Arco<sup>29</sup>, an den Reichskanzler von Bülow<sup>30</sup> zurück:

- 
- 26 Vgl. Clemens SCHARSCHMIDT: “Geheimrat Rudolf Lange. Ein Nachruf”, OAR 14 (1933): 397–98; Karl WALS: “Lange, Rudolf”, *Japan-Handbuch*, Berlin 1941: 114–15; Wolfgang HADAMITZKY: “Geburtstag”, *Japanforschung. Mitteilungen der GJF* 2011: 1, 1–2.
- 27 TSUJI Takahira 辻高衡 (1869–1929), 1903–8 Gasthörer an der Universität Berlin; 1902–14 Lektor am Seminar für Orientalische Sprachen. Vgl. R. HARTMANN: *Japanische Studenten an deutschen Universitäten und Hochschulen 1868–1914*, Berlin 2005: 203.
- 28 Eduard SACHAU (Neumünster, 20. Juli 1845–17. Sept. 1930 Berlin), Orientalist, Spezialist für das Syrische; 1872 Ordinarius in Wien, 1876 in Berlin, 1887 Direktor des Seminars für Orientalische Sprachen. Vgl. Bruno MEISSNER: “Gedächtnisrede auf Eduard Sachau; die Schriften Eduard Sachaus 1915–1930: zsgest. von Walter GOTTSCHALK. Berlin 1931”, *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philos.-histor. Klasse* 1931: CXLI–CXLVI.
- 29 Graf Emmerich von ARCO-VALLEY (München, 8. Febr. 1852 – 13. Juli 1909 Petropolis), studierte Jura, war im Militärdienst, dann im bayerischen Justizdienst wie auch als Rechtsanwalt tätig; er trat 1887 in den auswärtigen Dienst ein, wurde nach Stationen in Paris, Brüssel, Madrid und London 1898 Gesandter in Brasilien, anschließend 1901–6 Botschafter in Japan, 1906–8 fungierte er als Gesandter in Athen, anschließend wieder in Brasilien. Vgl. Hans SCHWALBE, Heinrich SEEMANN: *Deutsche Botschafter in Japan 1860–1973*. Tokyo: OAG 1974 (MOAG 57): 59–68; *Biograph. Handbuch des dt. auswärtigen Dienstes*, Bd. 1, Paderborn: Schöningh 2000: 40–41.
- 30 Bernhard von BÜLOW (Klein-Flottbek, 3. Mai 1849 – 28. Okt. 1929 Rom), Diplomat, 1900–9 deutscher Reichskanzler. Vgl. Ludwig ZIMMERMANN: “Bülow, Bernhard Fürst von”, *Neue Deutsche Biographie* 2 (1955): 729–32.

U I K 26754<sup>31</sup>

Kaiserlich Deutsche Gesandtschaft Tokio, den 4. März 1904

Von allen Deutschen, die sich mit Japan beschäftigen, wird es als ein bedeutender Nachteil empfunden, daß kein Wörterbuch zwischen der deutschen und japanischen Sprache besteht, das den Anforderungen der Wissenschaft und dem praktischen Bedürfnis entspräche und das sich mit den Wörterbüchern anderer Nationen messen könnte.

Ich habe Herrn Secrétaire Interprète Thiel<sup>32</sup> ersucht, schriftlich niederzulegen, welche Wörterbücher zur Zeit zur Verfügung stehen und ich darf seine Aufzeichnung beifolgend vorlegen. Aus derselben ergibt sich, daß die deutsche Litteratur in diesem Gegenstande rückständig ist.

Die Ausarbeitung eines Wörterbuchs erfordert außer den philologischen Kenntnissen einen ganz außerordentlichen Fleiß und eine gewisse Selbstverleugnung. Besonders im konkreten Falle, wo die Anzahl der für ein solches Wörterbuch interessierten Personen eine kleine ist, steht der zu erwartende Erfolg nicht im gleichen Verhältnis zur aufgewendeten Mühe und Arbeit. Ferner hätte der einzelne Gelehrte, der die Ausarbeitung eines solchen Wörterbuchs übernehmen würde, auch noch materielle Opfer zu bringen, da kaum die nötige Anzahl von Exemplaren wird abgesetzt werden können, um die Kosten zu decken.

Unter diesen Umständen ist anzunehmen, daß in absehbarer Zeit die Ausarbeitung eines gründlichen Wörterbuchs zwischen der deutschen und japanischen Sprache von privater Seite nicht in Angriff genommen wird. Für die Beziehungen beider Länder und namentlich für den immer bedrohlicher werdenden Konkurrenzkampf gegen den angelsächsischen Handel und Einfluß erachte ich die für einen nicht zu unterschätzenden Nachteil.

Ein Ausweg könnte vielleicht gefunden werden, wenn die Sache amtlich in die Hand genommen und gefördert würde, wobei vielleicht auch Kräfte aus unserem Dolmetscherdienst entnommen werden könnten. Wir würden damit nur dem Beispiel anderer Nationen folgen. Von den Engländern haben – abgesehen von Sir Ernest Satow<sup>33</sup> – [John Harington] Gubbins<sup>34</sup>, [Arthur] Hyde

---

31 In der Akte: Thesaurus Japonicus (I. HA Rep. 76, Vc Sekt. 1 Tit. XI Teil V D Nr. 31) Geheimes Staatsarchiv, Stiftung Preußischer Kulturbesitz, Berlin.

32 Fritz August THIEL (München, 13. Okt. 1863 – 11. März 1931 München), zunächst seit 1890 Dolmetscher, 1900 Secrétaire interprète, ab 1912–14 Generalkonsul in Yokohama, 1921–28 Generalkonsul in Shanghai. Vgl. *Biograph. Handbuch d. dt. ausw. Dienstes* 5 (2014): 22–23.

33 Ernest SATOW (Clapton, 30. Juni 1843 – 26. Aug. 1929 Ottery St. Mary), britischer Diplomat. Er war zweimal in Japan tätig, 1862–83 und 1895–1900; von 1900 bis 1906 war er Botschafter in Peking. Vgl. SATOW: *A diplomat in Japan*. With an introduction by Gordon DANIELS, Tokyo: OUP 1968. XII, 427 S., 7 Bl. Abb. (Oxford in Asia historical reprints).

Lay<sup>35</sup> und [Harold George] Parlett<sup>36</sup> aus dem Dolmetscherdienst an Wörterbüchern mitgearbeitet, vom französischen [Emmanuel] Tronquois<sup>37</sup>.

Die Ausarbeitung eines Wörterbuchs zwischen der deutschen und japanischen Sprache ist naturgemäß ein Werk, das Jahre in Anspruch nimmt und wegen der chinesischen Schriftzeichen ganz außerordentlichen Fleiß und große Sorgfalt erfordert. Wenn sie aber richtig angelegt wird, so würden wir es zweifellos zum mindesten ebenso weit bringen wie die anderen Nationen.

Ich nehme mir deshalb die Freiheit, Eurer Exzellenz den Gedanken zu unterbreiten, die Bearbeitung eines Wörterbuchs zwischen der deutschen und japanischen Sprache amtlich in die Hand zu nehmen. Es wäre zunächst von sachkundiger Seite ein Arbeitsplan auszuarbeiten und festzustellen, ob die Arbeit von einem Einzelnen übernommen werden muß oder unter mehrere Sprachkundige verteilt werden kann.

Auch müßte der seinerzeitige Verlag geregelt werden, sodaß die Verfasser keine materiellen Opfer zu bringen haben. Endlich müßte man wohl auch die Mitarbeit eines japanischen Sprachkundigen sicherstellen, wozu vielleicht die hiesige deutsche Vereinsschule und ihr sehr tüchtiger in Berlin wohl bekannter Direktor Omura<sup>38</sup> benutzt werden könnten. Natürlich würde dies auch einige materielle Opfer erfordern.

Die keineswegs unbegründete Anregung wurde umgehend aufgegriffen und Rudolf Lange, damals der einzige Professor des Japanischen in Deutschland, wie auch der Sprachlehrer Hermann Plaut<sup>39</sup>, zeitweise Sprachlehrer am Seminar für Orientalische Sprachen, als Bearbeiter vorgeschlagen. Lange resümierte auf Grund des Arco-Briefes seine Ansicht in einem Bericht. Zugleich empfahl er die Bearbeitung folgender drei Wörterbücher von deutscher Seite:

---

34 John Harington GUBBINS (1852–1929): *A dictionary of Chinese-Japanese words in the Japanese language*, London: Trübner 1889. XVIII, 325 S.

35 Arthur Hyde LAY (1865–1934): *Chinese characters for the use of students of the Japanese language*, Tokyo: Shueisha [1895]. 149 S.

36 Harold George PARLETT (1869–1945) [Bearb.]: Ernest M. SATOW: *An English-Japanese dictionary of the spoken language*, Tokyo: Sanseidō 1919. IX, 1530, 20 S.

37 Emmanuel TRONQUOIS (1855–1918) (Übers.): Basil Hall CHAMBERLAIN: *Handbook of colloquial Japanese*, Yokohama 1901. 501 S.

38 ŌMURA Jintarō 大村仁太郎 (1863–1907), Pädagoge; er wurde in Deutschland bekannt durch sein Buch *Tokio – Berlin. Von der japanischen zur deutschen Kaiserstadt*, Berlin: Dümmler 1903. VI, 229 S.

39 Hermann PLAUT (Willingshausen, 18. Jan. 1847 – 4. März 1909 Berlin); ein Sohn Joseph war als Lektor in Kumamoto tätig; vgl. KAMIMURA Naoki 上村直己: *Kyūshū no Nichi-Doku bunka kōryū jinbutsu shi* 九州の日独文化交流人物誌. Kumamoto: University 2004: 159–60. – Plauts früher Tod erklärt, warum er keinen wesentlichen Anteil am weiteren Verlauf des Projekts nahm.



[I.] Ein Wörterbuch von mäßigem Umfange enthaltend etwa die 4000 wichtigsten chinesischen Schriftzeichen mit ihrer echt japanischen sowie chinesisch-japanischen Aussprache und ihren wichtigsten Zusammensetzungen nebst deutscher Bedeutung.

II. Ein großes japanisch-deutsches Lexikon (etwa in der Art des japanisch-englischen von Capt. Brinkley).

[III.] Ein deutsch-japanisches Lexikon, welches die japanischen Übersetzungen deutscher Wörter und Sätze in lateinischer Schrift und mit chinesischen Zeichen wiedergibt. Da sich von den drei Wörterbüchern der Mangel des ersten sowohl bei den Deutschen als auch bei den Angehörigen anderer Nationen, welche sich mit dem Studium der japanischen Sprache und Literatur beschäftigen, am meisten fühlbar macht, so ist zuerst die Ausarbeitung eines solchen vom Seminar für Orientalische Sprachen zu Berlin in Angriff zu nehmen und die Bearbeitung desselben dem Unterzeichneten übertragen worden. ...

Nach Ausarbeitung eines Arbeitsplans und eines Probedrucks durch die Reichsdruckerei wurde 1906 ein Vertrag mit Lange abgeschlossen. Die Arbeiten zogen sich hin, und das Material wuchs Lange unter den Händen, wohl weil die Auftraggeber bzw. Financiers nicht nur ein handliches Wörterbuch, sondern eben einen kapitalen Thesaurus erwarteten.

Die Kosten der Herstellung durch die Reichsdruckerei erwiesen sich als sehr hoch. Ein Angebot der Wiener Druckerei Adolf Holzhausen war erheblich niedriger. Jedoch wurde seitens des Staatssekretärs für das Postamt eine einvernehmliche Regelung zugunsten der Reichsdruckerei erzielt.

Die Herstellungskosten des Werkes wurden damit auf 54236 M festgelegt. (Akte GStA PK, I. HA Rep. 208A Seminar für Orientalische Sprachen Nr 305, S. 72 – 21. Juni 1911) Die Auflage des Werkes betrug 530 Exemplare. Es gab einen 4seitigen Ankündigungsprospekt sowie eine ähnliche Fassung für Band I. Schon dort wird der Umfang auf 6 Quartbände angegeben.

Nach dem Erscheinen des dritten Bandes lieferte der Museumsdirektor Otto Kümmel<sup>40</sup> eine vernichtende Kritik in der *Ostasiatischen Zeitschrift*.<sup>41</sup>

---

40 Otto KÜMMEL (Blankenese, 22. Aug. 1874 – 8. Febr. 1952 Berlin) erster Leiter der neu gegründeten Ostasiatischen Kunstabteilung der Berliner Museen, dann Direktor des Völkerkundemuseums; 1933 Generaldirektor der Berliner Museen. Vgl. H. WALRAVENS: *Bibliographien zur ostasiatischen Kunstgeschichte in Deutschland*. 3. Otto Kümmel, Hamburg: C. Bell 1985. IV, 83, 59 S., 1 Porträt. (Han-pao tung-Ya shu-chi mu-lu, 28).

41 OZ 7 (1918/19): 254–56

“Das vorliegende Wörterbuch [...] ist dazu bestimmt, eine fühlbare Lücke in der japanisch-europäischen Lexikographie auszufüllen. Jeder, der sich mit der japanischen Literatur beschäftigt, wird den Mangel eines ausführlichen Wörterbuches empfunden haben, das Auskunft gibt über die wichtigsten im Japanischen üblichen chinesischen Schriftzeichen, ihre japanische und siniko-japanische Aussprache [...], ihre Bedeutung und Verwendung, vor allem ihre Zusammensetzungen mit anderen Wörtern und schließlich ihre Entstehung und Ableitung.” So heißt es in der Einleitung zu dem ersten Bande des Buches. Ein derartiges Wörterbuch wird jeder, der japanische Texte zu lesen verdammt ist, in der Tat vermißt und ersehnt haben. Von da zu einem ‘Thesaurus Japonicus’ ist allerdings ein weiter Schritt. Ein einzelner Deutscher ist zweifellos völlig außer Stande, den Wortschatz dieser schwierigsten aller Sprachen mit ihrer riesenhaften Literatur selbständig zu verarbeiten, selbst wenn er sich, wie der Vf. nach S. I der Einleitung zu Bd. I anscheinend beabsichtigt, auf die “Zeit seit dem Ende des 12. Jahrhunderts” beschränkt, wofür durchaus kein Grund einzusehen ist. Die Sprachen der alten Griechen und Römer sind vergleichsweise kindlich leicht, ihre gesamte Literatur zwerghaft klein. Aber nach welchen Vorarbeiten haben sich die beiden Stephanus endlich an ihren griechischen und lateinischen Thesaurus gewagt? – ganz zu geschweigen von dem riesenhaften Apparate, der in neuester Zeit zur Bewältigung eines wirklichen Thesaurus der Latinität aufgeboten worden ist. Einen Thesaurus Japonicus wird selbst ein Kollegium japanische Gelehrter vermutlich erst nach jahrzehntelanger Arbeit schaffen können. Dieser Titel für eine im wesentlichen kompilatorische – darum aber nicht minder verdienstvolle – Arbeit ist daher irreführend und wäre besser vermieden worden.

In dem jetzigen Stadium unserer Kenntnis des Japanischen ist ein Thesaurus auch durchaus überflüssig. Er muß am Ende, nicht am Anfang stehen. Zweifellos wissen wir in Deutschland vom Japanischen heute eher weniger als im Jahre 1400 vom Altgriechischen. In ganz Deutschland gibt es eine einzige Professur für japanische Sprache und Literatur und sicherlich kaum ein Dutzend Leute, die einen gewöhnlichen japanischen Text neuerer Zeit – beileibe keinen spezialwissenschaftlichen! – mit annähernd der Leichtigkeit lesen können, mit der ein Sekundaner eines Gymnasiums an dem englischen Hamlet herumbuchstabiert. Mit einem *Thesaurus Japonicus* hat es also noch gute Wege und viel Zeit. In hundert oder zweihundert Jahren wird sich vielleicht darüber reden lassen.

Inzwischen würde eine bescheidenere Arbeit, wie sie sich der Vf. nach den oben zitierten Worten im Gegensatz zu dem reichlich volltönenden Titel vorgesetzt hat, sehr nützlich wirken können. Wir bedürfen eines Wörterbuches, mit dem in der Hand wir uns in die japanische Literatur hineinlesen können. Sonderlich ausführlich braucht es nicht zu sein; es schadet nichts, wenn alle hundert Male einmal eines der vom Vf. zitierten allgemeinen oder Spezialwörterbücher zu Hilfe gerufen werden muß. Handlichkeit und Übersichtlichkeit sind die Hauptsache. Ohne diese wird die Benutzung eines Zeichenwörterbuches zur nervenzerrüttenden Qual, die ein wirkliches Einlesen unmöglich macht. Selbst der Fortgeschrittenere muß ja das Wörterbuch viel

häufiger befragen, und seine Benutzung ist selbst bei der besten Anordnung unendlich viel mühseliger als bei einer leichteren Sprache. Der geradezu erbärmliche Stand unserer Kenntnis des Japanischen hat seine Hauptursache in dem Fehlen eines solchen Wörterbuches, wie es für die etwas leichtere chinesische Sprache in mehr oder weniger glücklicher Form schon viele gibt.

Die kleinere Hälfte des Werkes (Radikal 1–73) liegt heute in 3 imposanten, auf gutes Papier prächtig gedruckten Bänden zu einem Preise vor, der es zu einem halben Geschenke für den Käufer macht, ein Monument bewundernswürdigen Gelehrtenfleißes – und leider ein völlig verfehltes, praktisch unbrauchbares Unding.

Der Verfasser ist offenbar gar nicht auf den Gedanken gekommen, daß ein Wörterbuch auch zum Nachschlagen benutzt werden könnte, und hat daher eine merkwürdige Mischung von Wörterbuch, Grammatik, Sprachführer in allen Lebenslagen, Reallexikon, Synonymenverzeichnis (deutsch und japanisch), kurz *omnibus rebus et quibusdam aliis* geschaffen. Der Text plätschert in der behaglichsten Breite dahin, in der Länge und Zahl der Übersetzungen kann er sich gar nicht genug tun. Ein paar beliebige Beispiele seien aus tausenden herausgegriffen. I S. 277 l.: 便門 “bemmon ein von dem offiziellen Vordertor verschiedenes, meist an der Seite oder der Rückseite gelegenes Tor, das die Leute im Hause zum Ein- und Ausgehen gebrauchen.” Im Original vier Zeilen! Oder I, 253 使用 “shiyō die Verwendung, die Benutzung, der Gebrauch von etwas” I, 175 交戦 “kōsen der Krieg, die Kriegführung, die Schlacht, das Gefecht, Engagement, die Aktion“. Hatte der Verfasser die Absicht den Japanern einen Schatz deutscher (und deutsch-französischer) Synonymen zu liefern? Umgekehrt werden auch alle möglichen japanischen Zeichen und Zeichenverbindungen, oft mit langen Kommentaren, angeführt, durch die derselbe Sinn ausgedrückt werden kann, wie durch die Zeichen, deren Sinn gesucht wird. I, S. 471 l. erfährt z.B. der Leser, der 刀創 sucht, daß “Schwertwunde” sich durch vier verschiedene Zeichenkombinationen ausdrücken läßt, was ihm herzlich gleichgültig sein wird. Daß alle aktiven und passiven Formen, alle die zahllosen Verbindungen mit *suru* jedesmal mit breitester deutscher Übersetzung gegeben werden, versteht sich von selbst. Und vollends irgend eine Zeichenverbindung wegzulassen, auch wenn Lesung und Bedeutung sich aus den anderen Beispielen ohne weiters ergab, hat der Verfasser anscheinend niemals über das Herz gebracht. Man kann sich danach denken, welchen Umfang etwa die Abschnitte der Zeichen 大 (30 S.), 小 (19 S.), 御 (20 S.) angenommen haben, mit denen sich der halbe japanische Wortschatz verbinden läßt. Dagegen ist schwer zu verstehen, warum nicht auch die Zeichenverbindungen in die systematische Anordnung aufgenommen worden sind, in denen die Kopfzeichen an zweiter oder dritter Stelle stehen. Bei der Lesung von Inschriften und kursiven Texten wird man häufig das 1. Zeichen aus dem 2. oder 3. erschließen müssen.

Offenbar brauchte der Verfasser den Platz nötiger für die “Beispiele”, die sicherlich die Hälfte des gesamten Raumes einnehmen und an überflüssiger Breite das äußerste leisten. “Vor allem aber habe ich bei den Kopfzeichen sowie den Zusammensetzungen mein Augenmerk auf die Auswahl passender

Beispiele gerichtet, die sowohl der Umgangs- als auch der Schriftsprache ... entnommen sind, da oft der Gebrauch derselben nur dadurch zu verstehen ist." (I Einl. S. IX). In Wahrheit sind diese Beispiele zu 99% der Umgangssprache entnommen – daß ein Lexikon der Schriftzeichen von der Schriftsprache auszugehen hat, ist dem Verfasser offenbar nicht eingefallen – und leisten für das Verständnis des Gebrauches fast nichts. Ein beliebiges, aber besonderes heiteres Beispiel findet sich in der Nähe des oben zitierten I, 277: "benjo das Klosett, die Bequemlichkeit: seltener: binsho ein Zimmer, in dem man sich ausruht, ein geeigneter Raum (früher); shitsurei des' ga, chotto benjo ye verzeihen Sie, ich muß einmal auf das Klosett; dōka chotto benjo wo bitte zeigen Sie mir das Klosett! oder: ich möchte einmal das Klosett benutzen; benjo wo kash'te kudasai ich möchte Ihr Klosett benutzen, darf ich Ihr Klosett benutzen? benjo wa fusagatte imas' das Klosett ist besetzt; benjo wa kitanai das Klosett ist schmutzig. Vgl. *tsuji-benjo* eine (öffentliche) Bedürfnisanstalt." (Die zahlreichen chinesischen Zeichen sind weggelassen.) Im Original 11 Zeilen! Und bedauerlich unvollständig! Warum nicht auch: das "K. ist klein, ist groß, riecht, riecht nicht, ich gehe aufs K., es ist kein K. da, das K. ist hier" usw. usw. Selbst diese "Beispiele" werden aber häufig noch mit Synonymen verziert. Ist dieses anscheinend auf 7–8 Bände in Großquart berechnete Zeichenlexikon ein Taschensprachführer für den japanischen Hotelbesucher oder glaubt der Verfasser, daß die deutschen Konsulate bei der Abfassung amtlicher Schriftstücke aus dieser Grube schöpfen werden? Es ist unbegreiflich, daß sich niemand gefunden hat, der diese Kollektaneenflut hat eindämmen können. Daß Abkürzungen fast ganz vermieden werden – nur da nicht, wo sie vermieden werden müßten, nämlich bei dem japanischen Worte, das jeweils behandelt wird –, daß jedem deutschen Satze die breiteste, jeder Verweisung die unbequemste Form gegeben wird, braucht bei diesem Attentate in Großquart auf Nerven und Arbeitskraft nicht besonders hervorgehoben zu werden.

Es handelt sich hier nämlich nicht etwa um überflüssige, aber unschädliche Zugaben. In einem derartigen Zeichenlexikon ist nichts kostbarer als der Raum. Wenn die Übersichtlichkeit nicht leidet, bedeutet jeder gewonnene Quadratzentimeter einen Gewinn für den Benutzer. Durch diese Überflüssigkeiten aber ist der Umfang des Werkes auf mindestens das fünffache, die Mühe des Suchens auf das 25fache gewachsen, seine Benutzung wird also praktisch unmöglich. Dafür sind aber Kosten und Dauer des Druckes mindestens fünfmal so groß geworden, als sie hätten sein dürfen. Wäre das Werk im wesentlichen mit demselben Inhalt, aber in der knappen Form gedruckt worden, die von den Auftraggebern unbedingt hätte durchgesetzt werden müssen, so wäre es brauchbar, um 4/5 billiger und zweifellos längst fertig. Jetzt wird es sicherlich ein Torso bleiben, denn die erforderlichen Riesensummen aufzubringen, ist heute ganz unmöglich, um so mehr als der Absatz des völlig verfehlten Buches zweifellos erbärmlich bleiben wird. Es ist ein Jammer, daß die beträchtlichen Mittel, die ausnahmsweise einmal für ein derartiges Unternehmen zur Verfügung standen – Beiträge des Reiches, der Berliner Akademie, selbst des Verlegers und sogar Kaiser Wilhelms, der für

künstlerische und wissenschaftliche Zwecke immer freudig Opfer brachte, Ostasien aber mit wahrer Abneigung gegenüber stand – so sinnlos verschwendet worden sind. Mit einem Bruchteile der verfügbaren Gelder hätte sich bei scharfer Kontrolle ein außerordentlich nützliches und gut verkäufliches Wörterbuch herstellen und wahrscheinlich längst vollenden lassen, das für unsere Kenntnis des Japanischen sicherlich mehr getan hätte als alle Grammatiken, Lehrbücher und Phrasensammlungen zusammengenommen. Vermutlich ist das bewilligte Geld längst mehr als ausgegeben. Sonst wäre es heute noch nicht zu spät das Steuer herumzuwerfen, aus den 2000 Seiten ein brauchbares Werk von 3–400 Seiten zu kondensieren und den Rest aus dem vorliegenden Materialien neu zu bearbeiten. Vorläufig aber müssen wir dem groß angelegten und von außerordentlichem Fleiße zeugenden Werke leider das Totenlied singen.

Otto Kümmel

Nach dem Weltkrieg und mit der heraufziehenden Inflation stiegen die Preise und die Weiterführung des Thesaurus wurde illusorisch – sie wäre unbezahlbar gewesen. Überdies war Lange kränklich und sein Augenlicht ließ nach. So wurde Langes Nachfolger Scharschmidt<sup>42</sup> 31. Okt. 1920 um eine Beurteilung des Projekts (Druck von Band IV des Werkes) ersucht, die recht negativ ausfiel. 1927 kam das Projekt wieder auf den Schreibtisch des Kultusministers – die ursprüngliche Finanzierung war durch die Inflation zu einer unbedeutenden Summe reduziert, aber es erhob sich die Frage, wie sie verwendet werden sollte. Mehrere Fachleute wurden befragt, so wieder Scharschmidt, der sich nun noch etwas detaillierter äußerte, und F. M. Trautz in seiner Funktion als Deutscher Leiter des Berliner Japaninstituts.

Zunächst Scharschmidts Beurteilung:<sup>43</sup>

Betrifft:

1.) Thesaurus Japonicus, 2.) Thesaurus-Fonds

Unter Hinweis auf mein Gutachten betr. die Drucklegung des Thesaurus Japonicus Band IV vom 31. Oktober 1920 erlaube ich mir, folgende grundsätzliche Bemerkungen zu machen, obwohl es mir innerlich weh tut, damit über

42 Clemens SCHARSCHMIDT (Reichenbach, 11. Juli 1880 – 24. April 1945 Stahnsdorf), Japanologe, Professor am Seminar für Orientalische Sprachen. Vgl. "Professor Dr. Clemens Scharschmidt", OAR 1943: 123–24; Ulrich GOCH: "Zur Erinnerung an den Japanologen Clemens Scharschmidt (1880-1945)", BJOAF 3 (1980): 312–17.

43 Sowohl SCHARSCHMIDTS Äußerung wie auch die folgende von TRAUTZ finden sich unter U 147959 in der genannten Akte des Geheimen Staatsarchivs.

das Werk des Mannes den Stab brechen zu müssen, der mein Vorgänger im Amte war, den ich persönlich schätze, und dessen übrigen Arbeiten ich vieles zu verdanken habe.

Die moderne japanische Sprache ist mehr denn irgend eine andre ein Fließendes. Man kann von ihr lexikographisch eine Augenblicksaufnahme machen, aber nach kurzen Jahren schon ist diese veraltet. Alle guten japanischen Originalwörterbücher müssen daher nach wenigen Jahren in umgearbeiteten reich ergänzten Neuauflagen erscheinen, wenn sie sich auf dem Büchermarkt behaupten wollen.

Der Thesaurus Japonicus war daher von Anfang an in seiner ganzen Idee ein völlig verfehltes Unternehmen, und es ist tief zu bedauern, daß Geh.Rat Lange seinerzeit den vorgesetzten Behörden gegenüber nicht den Mut gefunden hat, den an ihn ergangenen ehrenvollen Auftrag der Bearbeitung dieses Sisyphus-Werkes abzuweisen. Es entbehrt nicht der Tragik, wie Lange dann versucht, die Aufgabe wenigstens äußerlich zu bewältigen. Da es die Kräfte eines einzelnen Menschen weit überstieg, das Werk im wesentlichen auf eigene Materialsammlung aufzubauen, nahm er seine Zuflucht zu einer äußerst bedenklichen Methode: er legte das damals viel gerühmte, heute längst überholte japanische Wörterbuch *kanwa-daijirin* zu Grunde. Dieses Werk hat er auszugsweise übersetzt und unter mühsamer Heranziehung anderer Wörterbücher und Grammatiken teils durch ihm wichtig erscheinende Ausdrücke teils durch Satzbeispiele ergänzt.

Die Hauptmängel dieser Methode beruhen in folgendem:

1. Die Mehrzahl der Stichworte ist dem Bearbeiter nicht lebendiges, aus einem zusammenhängenden Text hervorgewachsenen Sprachgut, sondern eine tote Verbindung von 2 oder 3 chinesischen Zeichen, die ihm selbst fremd ist und deren Bedeutung er nur ungefähr aus der sehr knappen Worterklärung des japanischen Verfassers erschließen kann. Die kurze Worterklärung erfüllt ihren Zweck, wenn Japaner das betreffende Stichwort im Zusammenhang eines [Text]es als nicht ganz scharf umrissenen Begriff vorfindet. Er soll gar keine erschöpfende Definition sein, die in den [Stand] setzt, für das japanische Wort den richtigen deutschen Ausdruck zu finden. Die unausbleibliche Folge war, daß viele Übersetzungen Langes sehr allgemein und ungenau sind und den Begriff häufig nicht eng genug umschreiben. Sucht man ein unbekanntes Stichwort 1.) bei Lange und 2.) bei seiner Vorlage, so zeigt sich nicht selten, daß der Japaner etwas ganz anderes gemeint hat, als was Lange übersetzte, für den wissenschaftlichen Benutzer ist der Thesaurus unbrauchbar.

2. Trotz redlichen Bemühens um größtmögliche Vollständigkeit ist Lange gezwungen, in bezug auf die Stichwörter eine Auswahl zu treffen, da es in vielen Fällen nicht möglich war, den oben erwähnten Wortklärungen – infolge des Fehlens von Beispielen – überhaupt einen Sinn abzuringen. Wenn schon ein gewisser Ballast abgestoßen werden soll, so dürfte ein solches Zufallsmoment nicht den Ausschlag geben.

3. Um das großangelegte Werk vor der drohenden Gefahr zu retten, zum vielbändigen aber dünnen Glossar zu entarten, gibt Lange so viele Satzbei-

spiele an als er nur irgend auftreiben kann. Diese Satzbeispiele entnimmt er einesteils folgenden Werken:

Brinkley, Japanese-English Dictionary<sup>44</sup>

Lemarchal, Dictionnaire Japonais<sup>45</sup>

Inoue, Japanese-English Dictionary<sup>46</sup>

Wohlfarth-Odagiri, Neues japanisch-deutsches Wörterbuch<sup>47</sup>

Gubbins, Dictionary of Chinese-Japanese Words<sup>48</sup>

andernteils seinen eigenen Grammatiken der Umgangssprache, den ministeriell genehmigten Lesebüchern für die unteren 6 Volksschulklassen, der Verfassungsurkunde und wenigen anderen Werken. Daraus erklärt es sich, daß mehr als 80% aller Beispiele keine Belegstellen aus der Literatur sind, wie man sie in einem Thesaurus erwarten sollte, sondern Sätzchen, die Inouye, Odagiri u.a. selbst zur Exemplifizierung des Gebrauches eines Wortes gebildet haben oder Sätze recht kindlichen Inhalts. Umgangs- und Schriftsprache stehen bunt durcheinander. Selbst simpelste Phrasen des Alltags scheut Lange sich nicht anzuführen, wenn sie nur den einen Zweck erfüllen, den dicken Leib der Thesaurus Bände anfüllen zu helfen. Ein Hauptübelstand ist der, daß die Belege gerade dort, wo man sie dringend wünscht – d.h. bei den selteneren Wörtern fehlen und daß die Abschnitte über bekannte-landläufige Wörter zu unübersichtlichen und deplazierten Phrasensammlungen anschwellen.

4. Bei dieser stückweisen Überarbeitung der japanischen Vorlage und der damit parallel laufenden Drucklegung des Thesaurus mußten alle jeweils gedruckten Teile des Thesaurus in dem Augenblick veraltet sein, in dem in Japan irgendein neues lexikographisches Werk von Bedeutung veröffentlicht wurde. So hatte schon der erste Band das Unglück, bereits bei seinem Erscheinen überholt zu sein, und heute alle drei bisher erschienenen Thesaurus-Bände – gemessen an den japanischen Publikationen auf dem Gebiet – als veraltet zu betrachten. Denn gerade die letzten fünfundzwanzig Jahre sind in Japan eine Periode der Enzyklopädien im allgemeinen, der Sprachlexika im besonderen. So ist u.a. der oben erwähnte Inouye auf den doppelten Umfang angewachsen. Am Ende des Krieges erschien in Tokyo ein wissenschaftlich hervorragendes Werk, das vierbändige *Kokugo daijiten*, das seit 1926 weit in den Schatten gestellt wird durch die monumentale achtbändige Neuauflage

44 *An unabridged Japanese-English dictionary with copious illustrations*. By F. BRINKLEY, F[umio] NANJŌ, Y[ukihiko] IWASAKI, Tokyo: Sanseido 1896. XXIV, 1687 S.

45 J. M. LEMARÉCHAL: *Dictionnaire japonais-français*, Tokyo: Sansaisha; Yokohama: Nössler 1904. 1008 S.

46 *Inouye's English-Japanese Dictionary*. *Ei-wa daijiten*, Tokyo 1909. 1872, 16 S.

47 Ernst WOHLFARTH, Ryōtarō ODAGIRI 小田切良太郎: *Neues japanisch-deutsches Wörterbuch für den Schul- und Handgebrauch*. *Shin'yaku chūkai Wa-Doku jiten* 新譯註解和獨話典. Tokyo: Fusambō [Fuzanbō] 1912. 1608, 70 S.

48 *A dictionary of Chinese-Japanese words in the Japanese language*. By John Harington GUBBINS. Tokyo 1889–92. 1198 S.

des *Kotoba no izumi*, das Lange noch in seiner alten, zweibändigen Gestalt benutzte. Alle diese großen Werke sind zur Zeit dem Japanologen in Berlin noch nicht zugänglich. Aber auch das einbändige, im Besitz des Berichterstat-ter befindliche, im Jahr 1920 – also demselben Jahre wie Langes III. Band erschienene – *Daijiten* ist weit reichhaltiger als der Thesaurus. Es hat z.B. mit dem chinesischen Zeichen für bu=Teil 53 oder mit dem Zeichen fu, taske-ru=helfen 59 Komposita, wo man bei Lange III. Band nicht mehr als 36 bzw. 35 findet.

Diese wenigen Bemerkungen mögen zur allgemeinen Charakterisierung der Langeschen Arbeitsweise genügen. Sie zeigen aber zugleich, daß Lange, an dessen vorbildlicher Gelehrsamkeit und fast übermenschlichem Gelehrten-fleiß nicht die geringsten Zweifel bestehen, weder die hohen Aufgaben der wissenschaftlichen Lexikographie erkannt hatte, noch den kritischen Blick und die glückliche Hand besaß, die nötig sind, um ein brauchbares, handliches und finanziell erschwingliches Handwörterbuch zu fabrizieren.

Der Thesaurus wäre, wenn Lange ihn jemals zu Ende gebracht hätte, zu acht oder neun Mammut-Bänden angeschwollen. Er wäre zu einer Blamage für die offiziell geförderte deutsche Wissenschaft geworden, zur Zielscheibe für faule Witze aller internationalen Orientalisten.

Man lese z.B. die gar nicht auf den eigentlichen Inhalt des Werkes einge-hende, sondern sich mehr auf allgemeine, äußerliche Gesichtspunkte stützen-de Besprechung auf S. 254–257 von Bd. VII der ostasiatischen Zeitschrift, in der O. Kümmerl glaubt, dem Thesaurus “das Totenlied” singen zu müssen. Der Thesaurus wird daselbst u.a. bezeichnet als: “ein Monument bewunde-rungswürdigen Gelehrtenfleißes und leider ein völlig verfehltes, praktisch un-brauchbares Unding”; oder als: “ein Attentat in Großquart auf Nerven und Arbeitskraft”, und es heißt dann: “Es ist ein Jammer, daß die beträchtlichen Mittel ... so sinnlos verschwendet worden sind.”

Es war ein Glück für das Ansehen der deutschen Orientalistik, daß die In-flation dem Weitererscheinen des Thesaurus ein Ziel gesetzt hat.

Aber auch wenn die zur Verfügung stehenden reichen Mittel nicht bis auf einen kleinen Rest durch die Inflation verschwunden wären, würde sich kein ernsthafter Gelehrter finden, der die Weiterarbeit an dem Thesaurus-Torso über-nähme. Somit ist das Schicksal der Langeschen Arbeit besiegelt: Sie ist und muß ein Torso bleiben.

[Auf der letzten Seite setzt sich der Autor dafür ein, die Restmittel zur Förderung der Japonica-Bestände des SOS zu verwenden.]

Dr. phil. Clemens Scharschmidt  
Lehrer und Professor des Japanischen am Seminar  
für Orientalische Sprachen

Nun Trautz’ Schreiben an den Minister samt seiner Stellungnahme:



Berlin C. 2, d. 20. 10. 1927

An den Herrn Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung Berlin

Aufgefordert, zur Einstellung der Arbeit am “Thesaurus Japonicus” Stellung zu nehmen, beehrt sich das Japaninstitut das Folgende ergebenst vorzulegen:

1.) Dem von Prof. Scharschmidt über den Plan und die bisherige Durchführungsweise des “Thesaurus Japonicus” Gesagten wird vollkommen zugestimmt. Die drei von dem Werk bisher vorliegenden Bände sind wissenschaftlich und praktisch unbrauchbar.

2.) Über die Verwendung der noch übrigen Gelder, bittet das Japaninstitut einen weiteren Vorschlag geneigter Beachtung empfehlen zu dürfen:

Krieg und Inflation haben eine vielversprechende Arbeit von Dr. O. Nachod (Dresden-N. 6, Arndtstr. 2) “Geschichte von Japan”, deren erster Band 1906 in der von Lamprecht herausgegebenen “Allgemeinen Staatengeschichte” erschien, vernichtend betroffen. Der zweite, 75 Bogen starke Band liegt seit fast 10 Jahren im Manuskript fertig vor; weitere Bände hat Dr. Nachod durch auf seine Kosten hergestellte Übersetzungen japanischer Quellen vorbereitet. Niemand außer ihm ist imstande, diese Vorarbeiten druckfertig zu machen. Ihn selbst hindert an der Fortsetzung seine Geschichte von Japan die zwingende Notwendigkeit, nach Verlust seines ganzen Vermögens, sich in unmittelbar bezahlter Arbeit (namentlich auf dem Gebiet der japanischen Bibliographie, wo er der erste lebende europäische Fachmann ist) den täglichen Lebensunterhalt zu verdienen. Dr. Nachod vereinigt in einer z. Zt. einzigen Weise jahrzehntelanges Spezialstudium auf dem Gebiet der japanischen Geschichte mit der Schulung des deutschen Historikers. Sein Werk verdient von hoher staatlicher Stelle aus, etwa durch einen laufenden Zuschuß aus den restlichen Thesaurus-Mitteln, gerettet zu werden. Da gründliche deutsche historiographische Schulung und das lange und schwierige japanologische Fachstudium sich noch auf Jahre hinaus kaum in einer Person vereinigen lassen werden, fällt der Einwand, daß Dr. Nachod nicht in der Lage ist, japanische Quellen ohne Übersetzer-Hilfe zu benutzen, hier nicht ins Gewicht.

Über die kulturpolitische Bedeutung eines deutschen “Thesaurus Japonicus” und über einen Plan zu einem derartigen wissenschaftlich einwandfreien Werke, beehrt sich das Japaninstitut in der Anlage eine kleine Denkschrift des unterzeichneten deutschen Leiters vorzulegen.

DAS JAPANINSTITUT  
Der deutsche Leiter  
Trautz

Ein großes japanisch-deutsches Wörterbuch und seine kulturpolitische Bedeutung.

Im Anschluß an den Erlaß des Herrn Ministers für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung vom 10. 8. 27, U I Nr 47959

Am 4. März 1904 empfahl in einem Schreiben an das Auswärtige Amt der Deutsche Gesandte in Tokyo, Graf Arco, die Abfassung großer lexikalischer Werke zur Vermittlung des Verständnisses zwischen der japanischen und der deutschen Sprache. Aus dieser, auf einer gründlichen Kenntnis der Bedeutung solcher Arbeiten beruhenden Anregung ist der sog. *Thesaurus Japonicus* des Orientalischen Seminars in Berlin (1913–1920, 3 Bde. unvollständig) hervorgegangen. Daß er, in Anlage und Durchführung verfehlt, mit einem Mißerfolg endete, beweist in keiner Weise die Unrichtigkeit des Graf Arco'schen Vorschlages.

In den allerletzten Jahren hat sich, namentlich unter Führung des deutschen Botschafters Exz. Solf<sup>49</sup> in Japan und des Preußischen Herrn Ministers für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung, der Gedanke durchgesetzt, das Japanische auch in Deutschland auf breiterer Grundlage in den Kreis der akademischen Lehr- und Forschungsfächer aufzunehmen. Dies ist von doppelter Bedeutung für die Frage eines großen Japanisch-Deutschen Wörterbuchs: einmal erfordert der wissenschaftliche Betrieb der Japanologie dringend als Grundlage ein derartiges Werk, das bis jetzt in keiner europäischen Sprache existiert, andererseits schafft die Begründung japanologischer Lehrstühle und z.B. der Japaninstitute in Berlin und Tokyo erst die Möglichkeit, die Bearbeitung eines Japanisch-Deutschen Wörterbuchs in dem Umfang und in der Wissenschaftlichkeit aufzunehmen, die zum Gelingen notwendig sind.

Die japanische Lexikographie der letzten Jahrzehnte hat zahlreiche (und z. T. für des Japanischen mächtige Europäer ausgezeichnet brauchbare) japanische Wörterbücher, die nach den 214 sog. Klassenzeichen geordnet sind, hervorgebracht. Um ein derartiges handelt es sich hier.

---

49 Wilhelm SOLF (Berlin, 5. Okt. 1862 – 6. Febr. 1936 Berlin), Diplomat und Politiker. Nach dem Studium der Indologie promovierte er 1886 in Halle, trat 1888 in den auswärtigen Dienst ein, studierte 1891–96 Jura, war dann im Kolonialdienst in Ostafrika tätig, wurde 1900 Gouverneur von Samoa und war 1911–1918 Staatssekretär und preuß. Bevollmächtigter beim Bundeirat. 1920–28 (Ruhestand) wirkte er sehr erfolgreich als Botschafter in Tokyo. Vgl. Hans SCHWALBE, Heinrich SEEMANN: *Deutsche Botschafter in Japan 1860–1973*: 83–92; Eberhard FRIESE: "Wilhelm Solf 50 Jahre†", *Japan und die Mittelmächte im Ersten Weltkrieg und in den zwanziger Jahren*. Hrsg. von J. KREINER, Bonn: Grundmann 1986: 139–53; Karl FLORENZ: "Exzellenz Solff†", *Nippon* 1936: 65–66, Porträt; Eberhard VON VIETSCH: *Wilhelm Solf. Botschafter zwischen den Zeiten*. Tübingen: Rainer Wunderlich 1961. 402 S.; P. JIRKA-SCHMITZ: "Das Land selbst ist himmlisch". Wilhelm Solf und seine Sammlung japanischer Kunst", *Ostasiatische Zeitschrift* 30 (2015): 41–53; *Biograph. Handbuch d. dt. auswärtigen Dienstes* 4 (2012): 284–86.

Der verführerische Gedanke, einfach eines dieser japanischen Lexika in toto zu übersetzen, ist leider undurchführbar. Naturgemäß setzen nämlich die japanischen Lexika bei ihren Benutzern andere sprachliche Grundlagen voraus, als es für Europäer nötig ist, auch sind sie quellenmäßig und methodisch vielfach unzulänglich abgefaßt, ganz abgesehen von der weitgehenden Unmöglichkeit, ihre Beispiele mit hiesigen Mitteln nachzuprüfen.

Das rasche Entwicklungstempo der modernen japanischen Umgangssprache läßt diese uns als in hohem Maße veränderlich oder fließend erscheinen. Die japanischen Lexika veralten daher schnell und reichen für die neueste japanische Literatur nicht mehr recht aus. Nehmen sie dann in späteren Auflagen das moderne Sprachgut auf, so stoßen sie älteres ab, um Raum zu gewinnen. Bei historischer Lektüre oder der Übersetzung älterer Schriftsteller genügen dann die modernen Lexika nicht mehr, und man greift wieder zu den älteren. Nun soll das große japanisch-deutsche Wörterbuch nicht die kleinen, bald veraltenden Lexika der Umgangssprache ersetzen, sondern als wissenschaftliche Grundlage den deutschen Forscher und Lehrer zum Eindringen und Einführen in die japanische Gesamt- insbesondere die klassische Literatur befähigen.

Ein weiterer nicht von der Hand zu weisender Gedanke ist der: Steht vielleicht in Japan der Übergang zur Buchstabenschrift nahe bevor, daß sich die große Arbeit erübrigt? –

In der Zwangsjacke der vor etwa anderthalb Jahrtausenden übernommenen chinesischen Schrift hat das Japanische seine Selbstständigkeit als gesprochene Sprache und seine sprachliche Weiterentwicklung zwar nicht eingebüßt, aber doch einen solchen Wortreichtum gewonnen und eine so schwere Sprachmischung und -verbildung erlitten, daß diese heute, etwa durch eine europäische Lautschrift zu entwirren und die Zeichen abzuschaffen, auf Jahrzehnte unmöglich oder nur in ganz langsamer Weiterentwicklung, vielleicht in einem Jahrhundert, durchführbar ist. So ist m. E. gar keine Aussicht, daß denjenigen Völkern Europas, die jetzt – oder in den nächsten 100 Jahren – ostasiatische Kulturpolitik treiben wollen, die ungeheure Arbeit eines großen europäisch-japanischen Wörterbuchs erspart bleibt; wie gesagt, gibt es aber bisher überhaupt kein solches in einer europäischen Sprache.

Das große japanisch-deutsche Wörterbuch muß zunächst die gesamte bisherige japanische (und z. T. auch die chinesische) Lexikographie, als Zettelkatalog angelegt, umfassen. Dazu kommen dann die aus der Literatur unmittelbar zu entnehmenden Ergänzungen, Beispiele und Übersetzungen.

Hierbei ist besonders darauf zu achten, daß der weit differierende Charakter des Japanischen und Deutschen wirklich zutreffende Übersetzungen stets nur erlaubt unter Berücksichtigung des ganzen Zusammenhangs, in welchem die betreffenden Worte oder Wendungen in den Quellen vorkommen.

Auf diese Weise wird im Laufe eines oder zweier Jahrzehnte unausgesetzter Arbeit, in einer umfangreichen Kartothek allmählich das Material zusammengebracht werden können, woraus dann in kritischer, japanisch-deutscher und deutsch-japanischer gemeinsamer Arbeit dasjenige große Japanisch-

Deutsche Wörterbuch, das eine Veröffentlichung zuläßt, herausgearbeitet werden muß.

Als Mittelpunkte für die japanologische Arbeit könnten vielleicht die Japaninstitute in Tokyo und Berlin dienen und müßten hier wie dort so ausgestattet werden, daß das Werk des Kulturaustauschs völlig paritätisch erscheint. Gewisse Imponderabilien müssen das Gemeinsame der Arbeit gerade für die Japaner unmißverständlich zum Ausdruck bringen. –

Der gewaltige Umfang und die Kosten einer solchen Riesenarbeit, die sich als Kulturtat ersten Ranges darstellen würde, legt den Gedanken nahe, sie in Abteilungen zu zerlegen. Und auf einem Gebiet hat man wirklich schon frühzeitig erkannt, daß eine Sonderbehandlung möglich, Erfolg versprechend und kulturpolitisch lohnend wäre. Es ist das Gebiet der (japanischen) buddhistischen Kirchensprache, die, auf das Altindische basiert, den riesigen chinesischen Kanon des ostasiatischen Buddhismus und eine unendliche Kommentarliteratur als Arbeitsfeld und die ganze buddhistische Welt zwischen Indus und Amur umfaßt.

Den Unterzeichneten hat der Lauf seiner Studien<sup>50</sup> schon 1919 von der Notwendigkeit und Möglichkeit überzeugt, dieses Sondergebiet lexikographischer Arbeit abzutrennen und mit japanischer Hilfe zu bewältigen. Beim Orientalistentag in München 1924 hat er über die zweckmäßigste Bearbeitungsweise einer, mit Hilfe der japanischen Vorarbeiten zu begründenden, Enzyklopädie des Buddhismus gesprochen.<sup>51</sup> Herrn Direktor Professor F. W. K. Müller<sup>52</sup> verdankt er dabei ermutigende Förderung und die wiederholte Anregung, mit diesem Gedanken als unmittelbar ausführbarem Plane an die deutsche Öffentlichkeit zu treten (siehe Referat über den Deutschen Orientalistentag in der *Ostasiatischen Zeitschrift* 1925).

Im März 1925 hat Dr. Siegling<sup>53</sup> im Museum für Völkerkunde hier in Gegenwart von Prof. Dr. F. W. K. Müller, dem Unterzeichneten zum ersten

50 Nämlich hinsichtlich seiner Dissertation: *Der Stupa in Japan: eine Übersicht literarischer japanischer Quellen; nebst Texten und Uebersetzungen*, Berlin 1921. 305 S. (Ms.)

51 “Dr. F. M. Trautz (Berlin) spricht über das Thema einer japanischen und einer deutschen Enzyklopädie [des Buddhismus]”, *Ostasiatische Zeitschrift* 2 (1925): 257–59.

52 Friedrich Wilhelm Karl MÜLLER (Neudamm, 21. Jan. 1863 – 18. April 1930), bedeutender Orientalist, bekannt durch seine Entzifferung von Schriften der Turfan-Funde, Museumsdirektor am Museum für Völkerkunde in Berlin; vgl. Friedrich WELLER, Bruno SCHINDLER: “F. W. K. Müller”, *Asia Major* 2 (1925): VII–X; F. M. TRAUTZ: “Prof. Dr. F. W. K. Müllers Veröffentlichungen von 1889–1924 zeitlich geordnet”, *Asia Major* 2 (1925): XI–XVI; E. HAENISCH: “Zum Tode von F. W. K. Müller und A. von Le Coq”, *Litterae orientales* 43 (1930): 2–7; F. M. TRAUTZ: “Professor Dr. F. W. K. Müller †18. April 1930 in memoriam”, Berlin 1930. 8 S. 4°. Dass. *Yamato* 2 (1930): 118–26; H. WALRAVENS: “Müller, Friedrich Wilhelm Karl”, NDB 18 (1997): 381–82; LÜDERS: “Gedächtnisrede auf Friedrich Wilhelm Karl Müller”, *Sitzungsberichte. Preußische Akademie der Wissenschaften* 1931: CXXIX–CXXXIII.

53 Wilhelm SIEGLING (Erfurt, 14. Jan. 1880 – 22. Jan. 1946 Berlin), Indologe, Linguist, Beamter der Preuß. Akademie der Wissenschaften entzifferte zusammen mit seinem

Male die Ankündigung des *Journal asiatique*, Paris 1920 gezeigt, worin der führende französische Buddhologe Sylvain Lévi<sup>54</sup> schon während des Krieges für den Gedanken einer japanisch-französischen Enzyklopädie des Buddhismus eintrat. Die französische Regierung hat die hohe kulturelle Bedeutung dieses Vorschlages alsbald erkannt und, trotz Krieg und Inflation, dafür Mittel bereitgestellt. Seit 1927 arbeitet nun der genannte Gelehrte mit einem Stabe französischer und japanischer Assistenten in den Maisons Franco-Japonaises in Tokyo und Kyoto an einer für alle asiatischen Völker zwischen Indus und Amur bedeutungsvollen japanisch-chinesisch-französischen Enzyklopädie des Buddhismus<sup>55</sup>, – natürlich unter Ausschluß der deutschen Orientalisten. Trotz der wesentlich geringeren Eignung der französischen Sprache für die Erörterung der buddhistisch-philosophischen Probleme als z.B. der deutschen ist dieses Werk berufen, der Hauptträger der französischen Sprach- und Kulturpropaganda in der fast die Hälfte Eurasiens umfassenden buddhistischen Welt zu werden.

Somit bleibt für die deutsch-ostasiatische Kulturarbeit nun tatsächlich als große Aufgabe nur ein allgemeines großes Japanisch-Deutsches Wörterbuch übrig, das naturgemäß den im allgemeinen Sprachgebrauch befindlichen Teil der buddhistischen Ausdrücke mitumfassen muß.<sup>56</sup> Baldige Inangriffnahme dieser großen und so grundlegenden Aufgabe ist im Interesse des Ansehens der deutschen Kultur in Ostasien dringend erforderlich, um dem französischen Vorgehen einigermaßen die Wage zu halten und um das durch den Verlust der Kolonien und des Krieges um ihre Weltgeltung gebrachte deutsch-ostasiatischen Kulturmissionen neuen Aufschwung zu geben.

Natürlich dürfte der letztgenannte – sehr schwerwiegende kulturpolitische – Gesichtspunkt bei der, nur im engen Zusammenwirken mit japanischen Stellen möglichen, Finanzierung keinesfalls erwähnt werden. Die sachlichen

---

Lehrer Emil SIEG tocharische Sprachreste aus den Turfanfunden. Vgl. *Wer ist's?* 10. Ausg. 1935; Valentina STACHE-ROSEN: *German Indologists*, New Delhi 1981.

- 54 Sylvain LÉVI (Paris, 28. März 1863 – 30. Okt. 1935 Paris), Indologe, Professor am Collège de France. Vgl. “L’œuvre complet de Sylvain Lévi”, *Bibliographie Bouddhique* 7/8 (1934/36): 1–64; L. RENOU: “Sylvain Lévi et son œuvre scientifique”, *JA* 228 (193): 1–59; Junjirō TAKAKUSU, Alfred FOUCHER, Joseph HACKIN, Paul DEMIÉVILLE: “Sylvain Lévi et son œuvre”, *BMFJ* 8.2/4 (1936): 7–62; Lyne BANSAT-BOUDON, Roland LARDINOIS (ed.): *Sylvain Lévi (1863-1935). Études indiennes, histoire sociale. Actes du colloque [...]*, Turnhout: Brepols 2007. 536 S. (Bibliothèque de l’École des hautes études. Sciences religieuses, 130). Grigorij M. BONGARD-LEVIN, Roland LARDINOIS, Aleksej A. VIGASIN: *Correspondances orientalistes entre Paris et Saint-Petersbourg (1887–1935)*, Paris: Boccard 2002. (Mémoires de l’Académie des inscriptions et belles-lettres, 26).
- 55 *Hōbōgirin* 法寶義林 *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme d’après les sources chinoises et japonaises*. Publié sous le haut patronage de l’Académie impériale du Japon et sous la direction de Sylvain LÉVI et J. TAKAKUSU. Rédacteur en chef Paul DEMIÉVILLE. 1–8, Tōkyō: Maison franco-japonaise 1929–2003; [vgl. WILKINSON, 582].
- 56 Diese Arbeit sollte möglichst gleichzeitig mit einem entsprechenden “deutschen Thesaurus Sinicus” unternommen werden, denn beide Werke ergänzen, man kann beinahe sagen, bedingen einander.

Gründe, die Zeitgemäßheit der Aufgabe, ihre rein kulturelle Eigenbedeutung sind auch vollkommen stark genug, um durch sich selbst dafür zu sprechen.

Die geistig-kulturelle Auseinandersetzung zwischen der europäischen und ostasiatischen Welt hat schon auf der ganzen Linie eingesetzt; es ist keine Zeit für die Bereitstellung von Mitteln zu verlieren. Allein schon die mehrjährige Zusammenarbeit an einem großen Japanisch-Deutschen Wörterbuch (und womöglich einem Thesaurus Sinicus), die Schaffung von etatmäßigen Hilfsarbeiterstellen an solchen Kulturaufgaben dürfen in ihrer verbenden Kraft und völkerverbindenden kulturellen Wirkung nicht unterschätzt werden.

Das dürfte schon aus dem Vorstehenden hervorgehen, daß das heutige erfolgreiche Wirken des jetzigen, in seiner Kulturpolitik von Weltansehen getragenen deutschen Botschafters Dr. Solf ganz in der Richtung liegt, die ein, gemeinsamer deutsch-japanischer Kulturarbeit entspringendes großes Japanisch-Deutsches Wörterbuch vertritt, und ein solches hatte auch sein eingangs erwähnter Vorgänger mit seiner Anregung 1904 im Auge.

Mit einem ungeheuren Ruck hat der Weltkrieg alle Politik auf eine neue Basis gestellt. Auf's neue werden die in dem beginnenden kulturellen Kampfe zu lösenden Aufgaben verteilt. Schon ihre Ergreifung, nicht erst ihre Lösung, wird eine große kulturpolitische Wirkung auslösen. Es besteht große Gefahr, darüber den alten wissenschaftlichen Aufgaben in einem neuen und neuartig kulturpolitisch eingestellten Zeitalter Deutschland nicht rechtzeitig zugreift und, koste es was es wolle, alle Kräfte anspannt, eine von den großen zukunftsreichen, kulturellen wissenschaftlichen Gegenwarts-Aufgaben in seine Hand zu bringen. Kulturelle Eroberungen pflegen dauerhafter zu sein, als rein politische oder militärische; an rechtzeitigem Zugreifen ist alles gelegen. Sind die Aufgaben erst einmal verteilt und weggenommen, dann erschallt auch hier das schon bei der Verteilung der Welt für Deutschland verhängnisvoll gewordene – zu spät.

Das Vorstehende will nicht in dem anspruchsvollen Sinne verstanden sein, mit dem Schiller ausruft: "Wir, wir leben, unser sind die Stunden und der Lebende hat Recht!" Als Kaiser Kanghi, 1662–1722, sein großes berühmtes chinesisches Lexikon<sup>57</sup> unternahm, konnte er nicht ahnen, daß es noch 200 Jahre später die Grundlage der gesamten Lexikographie des ostasiatischen Kulturkreises, der ein Viertel bis ein Drittel der Menschheit umfaßt, sein werde und damit den Eckstein darstellt in der rein kulturellen Führung, die China auf dem Gebiet der Literatur in Ostasien auch in den trübsten politischen Zeiten nie verloren hat.

Der Fehlschlag des bisherigen *Thesaurus Japonicus*, in seiner Anlage und Durchführungsweise begründet, ist durchaus kein Beweis für die Undurchführbarkeit oder gar für die Unrichtigkeit der Idee – unter den gegen früher so grundlegend geänderten Nachkriegsverhältnissen.

Der Unterzeichnete bittet ergebenst, zu der vorstehend niedergelegten Auffassung von der kulturpolitischen Notwendigkeit und Bedeutung eines großen

---

57 *Kangxi zidian* 康熙字典, 1716 veröffentlichtes Standardlexikon mit etwa 42000 chinesischen Schriftzeichen, geordnet nach den 214 Radikalen.

Japanisch-Deutschen Wörterbuches für die deutsche ostasiatische Kulturpolitik die Ansichten von Exz. Solf, Prof. O. Franke<sup>58</sup> und anderen führenden Männern auf diesem Gebiete einholen zu wollen. –

Berlin, den 4. Februar 1928.

Deutscher Leiter des Japaninstituts  
Privatdozent a. d. Universität

Hatten Trautz' Stellungnahme und seine Denkschrift irgendeine Wirkung? Unmittelbare Reaktionen – etwa eine Antwort des Ministers – waren nicht zu ermitteln. Doch liegen einige Indizien vor:

– Trautz hatte kurz nach seinem Schreiben an den Minister noch die Nachricht folgen lassen, daß sich die Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft bereit erklärt hatte, den Druck der Geschichte von Japan von Oskar Nachod zu unterstützen, sodaß sich Trautz' Appell an den Minister erübrigt hatte. Bei der Abwicklung der Restmittel aus dem Thesaurus Japonicus-Projekt wurde aber trotzdem O. Nachod 800 M. zur Förderung seines Werkes Geschichte Japans zugesprochen.

(Akte GStA PK, I. HA Rep. 208A Seminar für Orientalische Sprachen Nr 305, S. 330 (6. Febr. 1928))

– In der Akte Nr. 305 hat sich noch eine Anfrage aus dem Jahr 1933 erhalten, die mittelbar auch auf die Reaktion zu Trautz' Denkschrift eingeht, die ja als "große Aufgabe nur ein allgemeines großes Japanisch-Deutsches Wörterbuch [...], das naturgemäß den im allgemeinen Sprachgebrauch be-

---

58 Otto Franke (Gernrode, 27. Sept. 1863 – 5. Aug. 1946 Berlin), Sinologe, studierte ursprünglich Indologie, war dann im deutschen sowie im chinesischen auswärtigen Dienst tätig und wurde 1910 Professor für Sinologie in Hamburger Kolonialinstitut, das kurz darauf in Universität umbenannt wurde. 1922–31 war er Professor für Sinologie in Berlin. Vgl. Fritz JÄGER: "Zum 70. Geburtstag von Professor O. Franke", *Ostasiatische Rundschau* 14 (1933): 426–28; Fritz JÄGER: "Bibliographie der Schriften von Professor Dr. Otto Franke", AM 9 (1933): 3–20; AM NF 1 (1944): 154–58; Beatus THEUNISSEN: "Otto Franke in memoriam", MS 12 (1947): 277–96; Fritz JÄGER: "Otto Franke (1863–1946)", ZDMG 100 (1950): 19–36; Otto FRANKE: *Erinnerungen aus zwei Welten*, Berlin: W. de Gruyter 1954. 185 S.; H. WALRAVENS: *Sinologie in Berlin, 1890–1945. Otto Franke, Alfred Forke, Erich Hauer und Erich Haenisch. Schriftenverzeichnisse*. Mit einem Beitrag von Martin GIMM über Walter FUCHS, Berlin: Staatsbibliothek 2010. 228 S. 4° (Neuerwerbungen der Ostasienabteilung. Sonderheft, 23); Otto FRANKE: "Sagt an, ihr fremden Lande". *Ostasienreisen. Tagebücher und Fotografien (1888–1901)*. Hrsg. von Renata Fu-Sheng FRANKE und Wolfgang FRANKE. Sankt Augustin: Inst. Monumenta Serica; Nettetal: Steyler Verl. 2009. 527 S. (Collectanea serica).

findlichen Teil der buddhistischen Ausdrücke mitumfassen muß” feststellt, da Trautz’ eigentlicher Vorschlag eines japanischen buddhistischen Wörterbuchs bereits Gegenstand des französischen Hōbōgirin-Projekts geworden war:

Seminar für Orientalische Sprachen  
Berlin NW 7, den 22. Mai 1933

Abschrift  
Preuss. Staatsbibliothek  
Oriental. Abtlg. Berlin, den 27. IV. 33

Dem Herrn Generaldirektor beehre ich mich zu melden, dass ich vom jetzigen Leiter des Japan-Inst., Herrn Dr. Ramming, aus den Akten des Japan-Inst. folg. Information zu der vom Min. f. W. K. & V. verlangten Auskunft über Materialien des Japan-Inst. bzw. der Preuss. Akademie der Wissenschaften zur Frage des Thesaurus Japonicus und eines deutschen Wörterbuches der japan. Sprache erhalten habe.

1) Es liegt ein Schreiben des Japan-Inst. an das Min. f. W. usw. vom 28. 2. 28 bei den Akten, die Verwendung der Reste des Thesaurus Japonicus betreffend mit dem Hinweis auf eine anliegende Denkschrift von 13 Blatt, deren Text fehlt.

2) Es liegt eine Antwort des Ministeriums vom 28. Juli 1928 (21. I Nr. 41368) vor mit einer Abschrift der Stellungnahme der Preuss. Akademie (Nr. 1067.28) auf 3 Folioseiten vor, die den Plan der Denkschrift des Japan-Inst. zur Schaffung eines grossen Wörterbuches der Japan & eines weiteren der chinesischen Sprache (beides eine Idee von Dr. Trautz) vollständig ablehnt. Die Unterschriften der Akademie der Wissenschaften sind nicht angegeben. In dieser Stellungnahme der Akademie wird auf eine frühere Ausführung der Akademie vom 4. August 1927 über den Thesaurus Japonicus Bezug genommen.

Gez. Prof. H. Hülle<sup>59</sup> Abt. Director

---

59 Hermann Hülle (26. Aug. 1870 – 18. April 1940), Theologe und Sinologe, zunächst Bibliothekar am Seminar für Orientalische Sprachen, dann an der Preußischen Staatsbibliothek, wo er für die ostasiatischen Sammlungen verantwortlich war. Vgl. H. WALRAVENS: “Der erste bibliothekarische Austausch mit dem Ausland. Mit einem Exkurs über den Abteilungsdirektor Hermann Hülle. Aus der Geschichte der Staatsbibliothek”, *Mitteilungen SBB (PK)* NF 2.1 (1993): 11–59.



Die Ablehnung eines (neuen) großen japanischen Wörterbuchs durch die Akademie ist nach dem Fiasko des Thesaurus kaum verwunderlich. Es wäre im Kontext der Weltwirtschaftskrise (1929) auch nicht realisierbar gewesen. Das Japaninstitut hatte andere Schwerpunkte gesetzt, nachdem es Trautz entfernt hatte (zunächst durch Beurlaubung nach Japan, 1933 durch Kündigung); die institutionelle Basis der Japanologie hatte sich überdies nicht wesentlich verbessert, ein japanologischer Lehrstuhl wurde erst 1945 in Berlin eingerichtet, und so war weiterhin kein qualifizierter Bearbeiter in Aussicht.



## Abbreviations

AS	Asiatische Studien
BJOAF	Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
FEQ	Far Eastern Quarterly
GR	Gunsho ruijū
HJAS	Harvard Journal of Asiatic Studies
JA	Journal asiatique
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JAS	Journal of Asian Studies
JH	Japonica Humboldtiana
JJS	Journal of Japanese Studies
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society
MN	Monumenta Nipponica
MOAG	Mitteilungen der (Deutschen) Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens (OAG)
MOS	Münchener Ostasiatische Studien
MSOS	Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen: Ostasiatische Studien
NKBT	Nihon koten bungaku taikei
NKT	Nihon keizai taiten
NM	Nihon no meicho
NOAG	Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens (OAG)
NST	Nihon shisō taikei
OE	Oriens Extremus
OLZ	Orientalische Literaturzeitung
OR	Ostasiatische Rundschau
OZ	Ostasiatische Zeitschrift
PhStJ	The Philosophical Studies of Japan
SBBY	Sibu beiyao
SNKBT	Shin Nihon koten bungaku taikei
TASJ	Transactions of the Asiatic Society of Japan
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZGR	Zoku Gunsho ruijū